الغيث التاسع

بسم الله الرحمن الرحيم

...-...-...-...

الأخ الصادق هو الذي تُغضبه فلا يقطعك، ويُغضبك فلا تقطعه.

...

قرأت مقالتي عن ابن تيمية أنه "الشيخ الأكفر" وبعدها ذكري للقاعدة الشريفة في المناظرة النظيفة وهي "ركّز على النُّطق وأجب بمنطق"، ثم قالت: كفّر الزلة بعدبن قلك مناظرات نظيفة وشريفة.

أقول: قولك هذا مثال ممتاز على عدم تطبيق القاعدة الشريفة بشقّيها.

القاعدة تقول "ركّز على النطق"، وأنتِ لم تركّزي على ما نطقت أنا به. فكلامي عن ابن تيمية هو مقالة، لكن القاعدة تتعلق بالمناظرة، والمناظرة هي مجادلة ومباحثة بين طرفين بالكتابة أو بالمشافهة، بينما المقالة قول من طرف واحد، إذن لا تناقض بين مقالتي وقاعدتي. هذا أوّلاً. ثانياً، التكفير بكل معانيه هو نتيجة يدعيها المتكلّم، بينما المناظرة جدال بين طرفين في المقدّمات والأدلة المؤدية إلى النتائج المختلفة، فحين أقول أنا "ابن التيمية هو الشيخ الأكفر" فهذه نتيجة، لكن القاعدة التي ذكرتها تتعلّق بالمناظرات، يعني إذا أراد شخص أن يجادلني في نتيجتي هذه فحينها علينا تطبيق القاعدة، وأما أنا حين أكتب من طرف واحد وأعرض نتائج عقلي فلست بحاجة لالتزام قاعدة المناظرات التي ذكرتها بعدها.

ثم القاعدة تقول "أجِب بمنطق". بينما كلامك ينتقد فعلي وكأني فعلت أمراً متناقضاً، والمنطق يقضي بأن التناقض لا يقع إلا حين تتحد جميع جهات الكلام، وفي هذه الحالة لا تناقض أصلاً بين مقالتي وقاعدتي لاختلاف جهات الكلام كما سبق. المناظرة النظيفة لا تعني عدم التكفير ولا تعني عدم التجهيل ولا تعني عدم التخطئة، المناظرة النظيفة تعني حسن تبيان الكلام وحسن إدارة الجدال حتى يتبيّن الموقف الصحيح التام لكل طرف، بغض النظر عن النتائج ومدى حلاوتها ومرارتها ولطفها وقسوتها وحسنها وقبحها. المناظرة النظيفة لا تعني أننا سننتهي بأخذ بعض بالأحضان، وتصحيح قول كل قائل. هذا شيء أنا لم أدّعيه حتى تفترضي أني قمت بمخالفته بحسب مفهوم كلامك أني كفّرت ابن تيمية ثم تكلّمت عن القاعدة النظيفة في المناظرة. لا علاقة بين الأمرين.

ثم قولي عن ابن تيمية بأنه "الشيخ الأكفر" لأنه أحسن وأفصح وأعقل مَن بيّن العقيدة الحسّية في الإلهيات، فهذا من جهة مدح منّي لابن تيمية، ومن جهة أخرى تبيين لعقيدته فإنه يعتقد بأن الموجود هو المحسوس الجزئي المتشخّص القابِل للإدراك بالحواس الخمسة الظاهرة

والباطنة. الآن، قولي "الأكفر" هو من الكفر الذي هو الستر والتغطية، ويشير إلى التقييد. فبينما الشيخ الأكبر محيي الدين كشف عن معارف الوحدة الإلهية المطلقة المتعالية المتجلية بكل شيء، أي أعلى مستويات الإطلاق، فإن ابن تيمية اعتقد بأدنى دركات التقييد، فهو " الأكفر" بمعنى أكثر مَن قيّد وستر الحقيقة الإلهية من حيث العقيدة الحسّية كأصل، وإن كان قد يوجد غيره مَن هو أكفر منه باعتبار الإغراق في العقيدة الحسّية أكثر منه فالاختلاف بينهما يكون بالكمّ وليس بالكيف، وكلامي أنا عن الأكفرية بالكيف تحديداً. فمَن اعتقد بأن الله تعالى لا حد له حتى أنه يتجلى بكل حد لأنه لا حد له، فهذا الشيخ الأكبر في المعرفة وصاحب أعلى درجات المعرفة الإطلاقية. والذي يعتقد بأن الله تعالى له حد وهذا الحد محسوس مقيّد متشخص بالحواس الظاهرة أيضاً فهذا الشيخ الأكبر في العقيدة وصاحب أدنى درجات المعرفة التقييدية. وحيث أن الحس هو حد من الحدود ورتبة من مراتب التجليات الإلهية، فإن ابن تيمية لا يزال "الشيخ" يعني صاحب حكمة ومعرفة من حيث أنه اعتقد بالله لكن في هذه الرتبة "الأكفر" أي الأدنى والأكثر ستراً وتقييداً. وهو أيضاً "الأكفر" لأنه يعتقد بأن كل ما سوى عقيدته باطل قطعاً، يعني لا إله عنده إلا هذا الإله الذي اعتقده، بالتالي قد كفر بالإله الحق المطلق وكفر بكل تجليات الإلهية في غير تجلي صورة عقيدته.

...

قالت: {هل اتى على الانسان حينٌ من الدهر لم يكن شيئًا مذكورا} هل معناتها الاصالة للوجود مو للماهية؟

أقول: ماهية "الإنسان" موجودة في رتبة ما حتى قبل أن يكون له تحقق في "الدهر". فالإنسان "لم يكن شيئاً مذكورا" وليس "لم يكن شيئاً" مطلقاً. كما أن قوله لزكريا "خلقتك من قبل ولم تك شيئا" يشير بحسب سياق العبارة إلى أنه لم يكن شيئاً مخلوقاً، لكنه كان شيئاً معلوماً لله بدليل "وهو بكل شيء عليم. هو الذي خلق". إذن ماهية الإنسان لم تكن مذكورة باعتبار "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون"، فذكر الله للشيء هو هذا "إذا أراد شيئاً" ثم "يقول له كن"، فهنا ذكر بالإرادة وذكر بالقول. قبل ذكر الإرادة والقول لا تظهر الماهية في "الدهر"، ولذلك قال {حين من الدهر}، بالتالي الكلام عن الدهر المتعلق بالعالَم بدليل "ما يهلكنا إلا الدهر". فما قبل خلق العالَم لا دهر، وبالتالي الآية خارجة عن الموضوع بنصّها وإن كانت تشير إلى الموضوع بإشارتها ومفهومها.

والكلام عن ماهية الإنسان مثل الكلام عن كل ماهية أخرى، فحكم الماهيات كلّها واحد من حيث هي ماهيات. وبما أن الماهية من حيث هي ماهية لا ذكر لها ولم تكن شيئاً مذكوراً في الأصل، بالتالي لا يمكن أن تكون الأصالة في الحقيقة للماهية. وبما أن الأصالة إما للماهية

وإما للوجود، وبطل كونها للماهية، فيبقى أنها للوجود وهو الحق تعالى "الله هو الحق المبين". فالله هو الحق الذي هو الوجود والنور، وهو المبين الذي يعطي البيان الوجودي لكل ماهية بحسب إرادته وقوله.

وهكذا يظهر هذا الأمر في النفس. فإن النفس حين تريد وجه الله، ثم تقول الدعاء وذكر اسم الله، فإنها "توجد" صورة لله في نفسها. لذلك قال "يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه". لأن هؤلاء حققوا في أنفسهم معنى الخلافة، وظهروا بحسب ما ظهر الله به حين خلق العالَم. فالله أراد وقال العالَم، وكذلك العالَم يريد ويقول الله. الأصل في الوجود لله وبه تظهر الماهيات، ثم الأصل في قلب النفس للظلمة وبتوفيق الله يظهر نور الوجود الإلهي فيها. ففي الواقع الإلهي الأصالة للوجود والاعتبارية للماهية، وفي الواقع الإنساني الأصالة للماهية والاعتبارية للوجود. "يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد".

...

قال: هل عندك علم من هم المطهرون؟

أقول: الطهارة في القرءان ارتبطت بأزواج المؤمنين في الجنّة وشرابهم، وبالذين آمنوا، وبالرسل وآلهم، وببيت الله، وبصحف كتب الله، وبالماء النازل من السماء.

"المطهرون" غير المتطهرين. الذين آمنوا يتطهرون بالأعمال المكتسبة. لكن وزن " المطهرون" تشير إلى نوع طهارة نفسية غير مكتسبة بالعمل. يعني تشير إلى مطهر بذاته وليس المتطهر بعمله مما يقبل التطهر والتنجس. وهذا الوصف لا ينطبق إلا على الملائكة.

لأن الحور العين والشراب والماء النازل من السماء وبيت الله وصحف كتب الله، هذه كلّها لا توصف بأنها "المطهرون" لأنها أشياء وليست أشخاصاً. الرسل وآلهم والذين آمنوا، ثلاثة أصناف أشخاص، أعلاهم الرسل. وقد عرفنا أن الرسل قال الله فيهم كما قال في عيسى الذي وصفه تعالى "ومطهّرك من الذين كفروا" قال الله عنه "وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا"، والطهارة الشرعية للصلاة مأمور بها كل الناس حتى خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم، وقال الله "إن كنتم جنباً فاطهروا" بالتالي مَن تصحّ عليه الجنابة لا يوصف بأنه من " المطهرين" بذاته لكنه متطهر بعمله، وحيث أن الله قال عن الرسل "جعلنا لهم أزواجاً وذرية" ولا ذرية بدون المرور من الجنابة، بالتالي كل الرسل يقبلون التطهر والتزكي، وعلى ذلك يختص وصف "المطهرون" الذاتي بكائنات لا تقبل الجنابة أصلاً ولا الخروج عن الطهارة الشرعية، وهذا وصف الملائكة، فإنهم في تسبيح وسجود وركوع على الدوام مما يعني أنهم لا يخرجون عن حالة الطهارة الشرعية أصلاً، فضلاً عن أنهم لا يجنبون لأنهم لا يجامعون.

إذن حقيقة قول "لا يمسّه إلا المطهرون" تتعلق بالملائكة. ثم هذه الحقيقة لها تنزّلات بحسب درجات الرسل والذين آمنوا، وكل واحد له نصيب منها بحسب حظّه من الطهارة.

وهذا بالمناسبة هو ما روي عن ابن عباس وغيره من التابعين، أقصد هو القول الأول المشير إلى حقيقة الآية. لكن بعد ذلك ذُكرت أقوال تشير إلى المعاني التنزيلية لها فتشير إلى التطهر من الحَدَث والشرك والذنوب والخطايا، وهذا التطهر الذي للرسل والذين آمنوا.

القرءان له وجود في العالَم العلوي وله تنزّلات في العالَم السفلي. فوجوده في العالَم العلوي هو قول الله "وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم"، ثم قال "تنزيل". يعني " لدينا" تشير إلى وجوده الأعلى وهو هنا "في كتاب مكنون. لا يمسّه إلا المطهرون". وأما تنزيلاته فقد يمسّه بمعنى "يمسسني بشر" حتى أنجس خلق الله وأكفرهم. فالمس قد يتعلّق بروح الشيء وبجسم الشيء. مثلاً قول مريم "لم يمسسني بشر" هذا لجسمها، وقوله تعالى للمؤمنين في الجهاد "إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله" فهذا نوع من الألم الجسماني والذهني، وقوله "لم يمسسهم سوء" فهذا السوء من العدو المحارب وهو جسماني. وهكذا مس الشيء له درجات بحسب مستوى وجود الشيء. فحين يقول الله عن القرءان "لا يمسّه إلا المطهرون" فهذا كلام عن حقيقة وليس أمراً شرعياً بالأصل، ففي اللغة الكلام عن حقيقة واقعية وليس عن أمر ينبغي إيجاده وتحقيقه، وسياق الآيات كلّه عن حقيقة القرءآن "إنه لقرءآن كريم." حقيقة. "في كتاب مكنون" حقيقة. وما بعدها "تنزيل من رب العالمين" حقيقة. بالتالي "لا يمسّه إلا المطهرون" بحسب صورتها اللغوية وبحسب سياقها أيضاً حقيقة. والذين فهموا وجوب الوضوء قبل مس المصحف فإنما هذا من باب تنزيل المعنى، وليس حقيقة المعنى وتأويله الأصلي الأعلى. إذا قال الله "لا يمسّه إلا" كذا، ثم تبيّن أن الواقع هو مسّ غير كذا له فهذا تكذيب لقول الله جلّ وعلا. وحيث أن الواقع المشهود هو مس المصحف حتى من قبل أنجس الناس وأكفرهم، فيستحيل حمل الآية على المجاز بأنها نفي لكن المقصود منه النهي، أي هو نفي لمس غير المطهر له لكن المقصود منه نهي المؤمنين عن مس المصحف على غير حال الطهارة الشرعية، فهذا خلاف ظاهر الآية بلا موجب له والسياق ضدّه. نعم يؤخذ وجوب التطهر قبل مس المصحف من آيات أخرى شرعية مباشرة مثل "إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا..وإن كنتم جنباً فاطهروا"، ويؤخذ أيضاً من باب التنزيل والإشارة من آية "لا يمسّه إلا المطهرون"، لكن يبقى المعنى الحقيقي الأصلي على ما هو عليه، وهو أنها نفي لأمر حقيقي وجودي، أي القرءان من حيث حقيقته الروحية العليا "لدينا" بحسب واقع الأمر "لا يمسّه إلا المطهرون" وهم الملائكة الذين طهارتهم نفسية غير كسبية، ولا يمكن أن يخرجوا عن طهارتهم

الجبلّية هذه التي فطرهم الله عليها. "لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون" "يسبّحون الليل والنهار لا يفترون" "هو الذي يصلّي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور".

...

قالت: عندي استفسار بسيط .. من يومين اجريت بحث ل تفسير ابن عربي للقران ووجدت الكتاب إليكتروني فيه موقع للشيعة وما وجدته في مكان آخر وحتى في هذه المكتبة الشيعية موجود على خفاء ليس بند ظاهر في الصفحة الرئيسية مثلا .. ما علاقة الشيعة ب ابن عربي !

أقول: العلاقة معقّدة، تشبه من جهة علاقة السنّة به لكن من جهات أخرى هي أعقد وأصعب.

لأن الشيعة يعتقدون في الجملة أن إمامهم فقط هو الذي يستطيع تحصيل العلوم الوهبية والباطنية والاتصال بالحق تعالى ورسوله مباشرة، وعلى هذا الأصل يبنون حصر الولاية الكبرى في أئمتهم، فإنهم يميلون إلى الإنكار على الصوفية في الجملة وعلى الشيخ الأكبر تحديداً.

لكن في الشيعة مَن يميلون إلى الروحانيات والأمور العرفانية، وهذا لا يجدون له إشباعاً في تراثهم وبحسب تقاليدهم، فنظروا ووجدوا التصوف ومالوا تحديداً إلى التصوف المشهور بالتصوف "الفلسفي" لكون الشيعة الإمامية خصوصاً لهم ميل نحو الفلسفة في الجملة. فلمّا مالوا إلى الروحانية والفلسفة، طلبوا مَن يجمع بين الأمرين بأعلى نحو مع تغليب الجانب الروحي لأن المتديّن في النهاية ليس فيلسوفاً مهما تفلسف لكنه روحاني ويطلب الله والدار الآخرة بينما الغالب على الفيلسوف الفكر الذهني والنظر المادي، لذلك تعلّق بعضهم بالشيخ محيي الدين ابن عربي لكونه أكبر مَن نطق بهذا النحو العرفاني، حتى قال بعض كبار فلاسفة الإمامية الاثني عشرية وشيوخهم مثلاً بأنه لم يكتب أحد سطراً واحداً مثل محيي الدين ابن عربي. وحتى الإسماعيلية فيهم مَن اعتقد بأن ابن عربي إسماعيلي أو هو أخ لهم في الدين.

يعني إذا استقرأنا موقف الشيعة من الشيخ ابن عربي، سنجدهم ما بين مُعتَبر له سنّي ناصبي شديد التعصّب للسنّية ولا علاقة له بالعرفان وهو كافر، وما بين مُعتَبر له عارف شيعي في أعلى درجات العرفان والتحقيق والإيمان، وما بين ذلك.

أما الإمامية اليوم تحديداً الإيرانية ومَن لهم صلة بهم، فهؤلاء لابد من أن يكون لهم شيء من احترام للشيخ ابن عربي، أو على الأقلّ سكوت عنه، لسبب بسيط وهو أن الخميني رأس الثورة الإسلامية كان من محبّي ابن عربي وممن كتب تعليقاً على أحد أهم شروح كتب ابن عربي وهو فصوص الحكم الذي هو كتاب يُدرَّس في بعض حوزاتهم علناً هناك.

يعني الإمامية اليوم موقفهم يدور بين التعصّب لحصر الولاية في الأئمة الاثني عشر، وبين التعلّق بروح العرفان المطلق، وبين الاعتبارات السياسية. موقف معقّد، لكن إذا نسفنا التعصّب والسياسة، سيبقى اللبن الخالص السائغ للشاربين المنعم عليهم من رب العالمين.

...

قال: ما هو معنى قول الله لشيء كن فيكون. هل هو مختصر فقط على فعل الخلق ؟ مثلا "و قلنا لهم لا تعدوا في السبت" هنا قال الله لا تعدوا ، و مع ذلك فقد عدوا. في كن هو يخاطب شيء ما عنده ارادة ؟ و فالثانية شيء عنده ارادة ؟

أقول: المُخاطَب بـ"كن" أيضاً له إرادة، بدليل "فيكون" فنسب التكوين للشيء ذاته. ثم قولك لشخص "قُم" فيقوم، فالقيام له. وإلى هذا نبّه الشيخ محيي الدين ابن عربي. بالتالي التفريق ليس في وجود الإرادة من عدمها.

كذلك تنبيه آخر للشيخ يتعلّق بقوله تعالى "قضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه"، فإن سياقها يتعلق بقضاء تشريع ونهي، لكن الشيخ حملها على أنها قضاء تكوين وإيجاد، أي لا يستطيع أحد أصلاً أن لا يعبد إلا الله، فقضاء الله نافذ. لكن هذا التأويل يشير إلى أمر عميق وهو أن كل أوامر الله لها مستوى في باطن الوجود حقيقي حتمي نافذ لا يستطيع أحد عصيانه أصلاً. ومن هذا المستوى نفهم معنى "لا تعدوا في السبت" وبقية الأوامر والنواهي الشرعية التي تحتمل العصيان بحسب الظاهر لكن ليس بحسب الباطن.

بعبارة أخرى، كل موجود له مستوى هو فيه مسلم تام الإسلام لله مُحقق لكل أمر ونهي بحسب ما أراد الله، وهذا المستوى هو الذي قال الله فيه "له أسلم مَن في السموات والأرض طوعاً وكرها"، يعني هذا الإسلام التكويني. ثم كل موجود مُكلَّف له مستوى هو فيه قابل للإسلام لكن ليس بالضرورة يكون مسلماً، وهذا مستوى "مَن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبَل منه وهو في الآخرة من الخاسرين"، يعني هذا الإسلام التشريعي "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون" لاحظ هو يستطيع أن يتبع أو لا يتبع.

الإسلام التكويني من مقام وجوب الوجود. الإسلام التشريعي من مقام إمكان الوجود.

عن الإسلام التكويني قال "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون"، فهنا كل ذات على الفطرة الإسلامية، مطيعة لربّها تتكوّن حين يأمرها بالتكوين. "ألست بربكم قالوا بلى". قارن هذا بقول بعضهم "أنا ربكم" وقول بعضهم "وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا" وبقية مظاهر الكفر والفسوق والعصيان لحضرة الربوبية جلّ وعلا.

الشريعة باب الحقيقة. يعني كل ما تجده في الكتاب الإلهي من أحكام الشريعة والإسلام التشريعي، هو باب ورمز ومثال على أسرار الحقيقة والإسلام التكويني.

قال: كيف يمكن ان يكون هنالك اكراه في المستوى التكويني "طوعا و كرها" ؟ بما ان الاشياء تكون على فطرتها اليس من المفترض ان لا يكون اي اكراه ؟

قلت: مثل قوله للسماء والأرض "ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين".

فهذه الآية تبين بجلاء أن كل شيء في المستوى التكويني له إرادة أيضاً، وهذا تعزيز لقوله "كن فيكون" الذي سبق.

...

(تعليقات ناقد على كتابي "كتاب الوجود")

انتقد الفصل السادس. فقال: هنا ثم خطأ في التصور وبالتالي نتج عنه خطأ في النقد، سلطان حين نقول الوجود الذهني والوجود الخارجي فلا نعني مثلًا الوجود الذي هو خارج ذهني بل نعني الوجود خارج الذهن ركّز. فلا يصح نقدك أصلًا لماذا؟ لأن الوجود الخارجي ليس معناه "ماهو خارج ذهني" بل "ماهو خارج الذهن" يعني انا لدي ذهن وانت لديك ذهن وغيرنا لديهم اذهان الوجود الخارجي هو الذي يكون خارج اذهاننا جميعًا فهمت؟

فنقدك لا يصح بأن تقول: لكن ذهن غيرك هو وجود خارجي بالنسبة لك. لأننا نقول الوجود الخارجي ماهو خارج ذهني وذهنه وجميع الأذهان.

الوجود الخارجي: ماهو خارج الذهن.

تأمل تعريفهم الذهن لم يتقيد بذهني او ذهنك وبالتالي فنحن نعني مطلق الذهن.

أقول: أعد قراءة الفصل بتمهّل. قلت فيه بأن "ذهنك هو خارج بالنسبة لذهن غيرك" وقلت " الواقع أنه بالنسبة له هو هو لا يعرف إلا ذهنه إلا على التحقيق". نقدتك يتضمّن دعوى هي تحديداً محل نقدي. فأنت تقول "أنا لدي ذهن وأنت لدين ذهن وغيرنا لديهن أذهان"، وأنا نقدي هو هذا: كيف تعرف أن لغيرك "ذهن"؟ أنت لا ترى ولا تعرف أذهان غيرك، أنت تعرف ذهنك فقط "على التحقيق"، لكن ما سوى ذلك من آثار نظرك وتفكيرك. توحيد الأذهان جميعاً بأنها " الذهن"، هو تحديداً محل نقدي. فلا يكون الجواب عن النقد بادعاء نفس دعوى النقد.

أنا لا أسلّم بأنه يوجد "الذهن" هكذا مطلقاً. يعني أنت تُطلق الذهن وتقول "الوجود الخارجي: ما هو خارج الذهن"، لكن هذا الذهن المطلق لا وجود له، وعلى قاعدتك أيضاً لا يوجد "الذهن" المطلق، لكن يوجد ذهني وذهنك وذهن فلان وعلان كما تقول وتعترف بتعدد الأذهان الشخصية. على هذين الأساسين، أي أساس عدم وجود الذهن المطلق، وتحقق الأذهان الشخصية الجزئية في الواقع، على هذين الأساسين أقمت أنا نقدي في هذا الفصل ضمن اعتبارات أخرى.

وهذا هو النقد من جديد: أنت لديك ذهن، هذه حقيقة بالنسبة لك تامّة الظهور. فقط. ما سوى ذلك بالنسبة لك هو وجود خارج ذهنك. لا يوجد "خارج الذهن" بالنسبة لك أنت، وإنما يوجد "خارج ذهنك" فقط "على التحقيق". ثم أنت تنظر في ما هو خارج ذهنك، فترى أبداناً وتعتقد أن لها أذهاناً مثل ذهنك. هذا اعتبار ذهني لك وتجريد ذهني منك من الموضوع الخارج عنك. بالتالي كل ما تستنبطه أو تجرّده من هذا الموضوع الخارجي سيكون عملاً من أعمال ذهنك حصراً. فيرجع الأمر بالنسبة لك إلى أن الوجود ينقسم إلى ذهنك وما هو خارج ذهنك.

يعني لا يجوز لك الفرار من هذا التقييد إلى الإطلاق، ومن جزئية حقيقتك إلى كلّية اعتبارية.

ولا يجوز لك نقد تعريفي لتعريفهم بإعادة ذكر تعريفهم. أنا أعرف تعريفهم، ونقدي هو لصلب هذا التعريف. فالرد على النقد لا يكون بمجرّد شرح موضوع النقد.

وقلت له: ثم أخي كمال، لا نريد تكرار الخطأ في المجادلة الماضية، لنتعلّم من التجربة: هذه المرّة، لا تعليقات شخصية، ولا كلمات وعظية، ولا خروج عن الموضوع. إن أحببت أن نكمل على هذه الشاكلة فأهلاً وسهلاً. هذا أمر. الأمر الآخر، اقرأ الكتاب كاملاً، وتفكّر فيه جيداً، فهذا الكلام الذي ذكرته الآن هو من الفصل السادس، وهو كما ترى اختيار منك لموضع ظننت أنه خطأ وأنت لم تستوعب وجه كلامي أصلاً. فخذ وقتك، ولا تستعلي، ولا تفترض أن الكلام خطأ، افترض أن شيخك ابن تيمية كتب الكلام وأعطه من الإنصاف ما تعطيه. ثم بعدما تفرغ من الكتاب كاملاً، أرسل لي تعليقاتك ليس هنا، لكن أرسل لي ملف ليس pdf, حتى أستطيع النسخ منه والتعليق عليه إن شاء الله. اكتب بكل بساطة "فصل ١" كذا وكذا، فصل ٢" كذا وكذا، وهكذا على كل المواضع التي ترى التعليق عليها إيجاباً أو سلباً. ثم لا تكثر الشرح والكلام، اكتب باختصار وفي صلب الموضوع.

قال: ممتاز لديك ذهن انت أم لا؟
لو قلت نعم يسقط كل نقدك، حين نقول الوجود الذهني نعني انه إن وُجِد شيءُ فهذا الشيء وجوده في الأذهان
إن شاء الله أنا فقط لدي ذهن فهذا الشيء لن يوجد سوى في ذهني أنا أو أنت لديك ذهن معي فهذا الشيء لن يوجد سوى في ذهني وذهنك أو غيرنا لديه ذهن أيضًا وهكذا دواليك
يعني تقول نقدي "كيف تعرف أن لغيرك ذهن أصلًا؟"

طيب سواء لغيري ذهن او لا بالحالتين، هذا الشيء وجوده ذهني سواء كان فقط في ذهني أنا
لو كنت الوحيد اللي أملك ذهن أو غيري لو يملكون أذهان مافرقت
يعني نقدك بالأساس لا يشكّل فارق
سواء كنت لوحدي أملك ذهن أو غيري أيضًا يملك بالنهاية هذا الشيء له الوجود الذهني لا بشرط عن كونه في ذهني أنا فقط أو ذهن غيري.
يا الغالي نقدك بدأ من الفصل السادس من كلمة "نقد"
اللي قبلها مقدمات قاعد تعرض فيها افكارك المبدئية والتمهيد ما وضعت تعليقات عليها
تعليقاتي بدأت من الفصل السادس اللي تبدأ فيه بنقاش الوجود الذهني والخارجي
على العموم أكمل بقية الكتاب ونرى النقد

أقول: مبدئياً يبدو من كلامك، كالعادة التي أرجو من الله أن تنخرق، هو مجرّد إرادة قول "يسقط كل نقدك". يعني الغرض إسقاط الآخر، وليس فهم ما يقوله. لا يبدو أنك فهمت قصدي، لكنك بحثت عن جملة واحدة ضمن سياق كلام كثير بل كتاب بأكمله من قبل وهي سؤال "كيف تعرف أن لغيرك ذهن أصلاً" ثم اقتطعتها ورحت تعلّق التعليقات.

الآن للمضمون. لن أكتب ردّاً على هذا الكلام ولن أفتح كلاماً سيجعلني أعيد تأليف كتاب الوجود من جديد، فكل ما أريد قوله موجود هناك في الجملة، إلا ما ندر. لكن باختصار في هذه النقطة تحديداً ولعلها تساعد على حسن قراءة الكتاب إن شاء الله:

مجرّد سؤالك لي "لديك ذهن أنت أم لا؟" يدل على أني أنا وغيري سواء كانت لدينا أذهان أم لا، كلنا نعتبر "خارج" بالنسبة لك. ذهني خارج بالنسبة لك، شخصي خارج بالنسبة لك، وهكذا في بقية أبعادي. بالتالي أنا "وجود خارجي" بالنسبة لك. وأنت أيضاً وجود خارجي بالنسبة لي، بذهنك أو بعدم ذهنك. فمدار حجّتي هنا يدور حول نقض أصل تقسيم الوجود إلى "ذهني وخارجي". بل الوجود في الحقيقة واحد له اعتبارات وشؤون مختلفة، ودرجات وعوالم متعددة. أو بعبارة أنسب لك، لا يوجد إلا الوجود الخارجي، وهذا الوجود الخارجي له درجات وشؤون وأفراد من حيث المظاهر، وإن كان حقيقة واحدة من حيث هويته.

أنا ضد قسمة الفيلسوف المادي الأناني للوجود إلى "ذهني وخارجي". فهذه القسمة متحيزة ضيقة تصادر على المطلوب وتسدّ الأفق في عين الناظر في الوجود، فضلاً عن بقية الأباطيل التي فيها أو الدعاوى غير المبرهنة.

أنت تعرف أن لك ذهن بيقين بدون الحاجة إلى سؤال غيرك "هل لديك ذهن أم لا"، وبدون الحاجة إلى افتراض الاحتمالات "سواء لغيري ذهن أو لا بالحالتين". أنت تعرف نفسك بيقين،

لكن تعرف غيرك بالشك، بالتالي لا تستطيع أن تسحب أحكامك على غيرك خصوصاً في ضوء رؤيتك أنت الوجودية الضيقة الحسّية. نعم، بالنسبة لي أنا قد أقوم بذلك لأن مباني رؤيتي الوجودية تختلف عن مبانيك. وأنا أناقش مبانيك وأُظهر ما فيها من خطأ أو ضعف أو شك أو لوازم باطلة.

قولك عن الشيء الموجود "فهذا الشيء وجوده في الأذهان"، هذا الوصف أيضاً أنا أرفضه. وهي مصادرة على وصف هذا الشيء وتحقيق وصفه ومعرفته على ما هو عليه، والمصادرة مبنية على قسمة الوجود إلى ذهني وخارجي يعني حسّي، وهذا فيه ما فيه كما تجده في الكتاب مبسوطاً إن شاء الله. الشيء لا يوجد في ذهنك بقدر ما ذهنك يوجد في العالَم الذي ينتسب له ذلك الشيء، كما أن الشيء لا يوجد في بدنك بقدر ما يوجد بدنك في العالَم الذي ينتسب له ذلك الشيء.

بالتالي حتى إن قلت أن لغيرك أذهان، وكان هذا هو الواقع، فهذه الأذهان موجود خارجي بالنسبة لذهنك، ولا فرق بينها من حيث تحققها وبين أي موجود حسّي آخر مثل الشجرة والجبل. فأنت تحكم على الأذهان بأحكام مختلفة عن حكمك على المحسوسات البدنية التي تسمّيها "الخارج". وهذه القسمة اعتباطية على أصل مبناك. بل الذهن نفسه شيء ممسوخ غريب عندكم، لأنه من جهة محكوم عليه بالتقيّد إن أراد الحقيقة بالمحسوسات الخارجية، لكنه من جهة أخرى يحكم على الحقيقة والواقع ويصنّف ويرتّب. ثم تجعل للذهن نوع استقلالية عن الموجود الحسّي، وهذه استقلالية أنازعك فيها، لأنك تجعل الذهن في قبال الحس ويختلف عنه في الأحكام والآثار والتصرفات، فكأنه نوع إله مستقل عن الحس لكنه في نفس الوقت عبد للمحسوس ومسجون فيه إن أراد نور الحقيقة.

ثم قولك بأن "هذا الشيء له الوجود الذهني لا بشرط عن كونه في ذهني أنا فقط أو في ذهن غيري"، قول تجريدي لا واقع له بناء على أصلك. فأنت تريد التحرر من جزئيتك وتقيّدك وحصرك في شخصيتك، عبر إيجاد متنفّس بذكر عبارات مطلقة اللفظ مثل "الوجود الذهني لا بشرط عن كونه في ذهني أنا فقط أو في ذهن غيري". والحق أنك لا تستطيع أصلاً وصف شيء بهذا الوصف بناء على أصلك الأكبر في المعرفة، ولا يحق لك أصلاً أن تقول بحقيقة شيء اسمه "الوجود الذهني لا بشرط". ولا يحق لك أصلاً الجمع في الحكم بين ما في ذهنك وما في ذهن غيرك، لأنك بكل بساطة لا تعلم ذلك يقيناً، فأنت علم محصور بالمحسوس وبما تدعي أنك تنتزعه من المحسوس. الذهن ومحتوياته ليس من المحسوسات، ولا هو شيء تستطيع أن تنتزعه من المحسوسات، يعني لا تستطيع بحال أن تدخل إلى أذهان غيرك على فرض علمك بوجودها يقيناً (وهو فرض مستحيل، فأنت لا تدري بكل بساطة ولا تدري أن غيرك

يصدق حين تسأله ولا تدري لعل كل مَن حولك من الناس مجرّد صور شبحية تمثّل لك تمثيلية وكلهم آلات مسيّرة تبدو ذوات أذهان واختيارات بحسب اللفظ لكنها ليست كذلك في الحقيقة)، ولا تستطيع أن تعرف طبيعة موجودات هذه الأذهان على التحقيق.

تخيّل الذهن كأنه يوجد فيه أشياء وكأنه صندوق مثلاً يشتمل على أشياء لا تحقق لها إلا داخل الصندوق، هو تصوّر باطل من كل وجه تجريداً وتمثيلاً. أو لا أقلّ هو دعوى لا برهان عليها. بدنك داخل عالَم البدن، وحين تُحسّ بضربة عصا تأتي من خارج بدنك فإن ألم الضربة موجود فقط "داخل بدنك" ولا يستطيع أن يحس بذلك يقيناً إلا أنت ولا يعرف ذلك ذوقاً إلا أنت من حيث بدنك الخاص بك، لكن هذا لا يعني أنه لا وجود لعالَم بدني جاءتك منه هذه الضربة ولا أنه لا يوجد أبدان غير بدنك ولا عالَم مستقل عنه وأنت ناشئ فيه، هذا كله بالرغم من أن ألم الضربة موجود في بدنك فقط. كذلك الذهن، قد يوجد فيه شيء بسبب من خارجه، لكن هذا لا يعني أن الوجود منحصر في ذهنك، ولا أن لا وجود لعالَم له طبيعة وخصائص الذهن، ولا أنه توجد أو لا توجد أذهان غير ذهنك، وحتى لو كنت أنت الوحيد الذي يرى الصورة الذهنية الخاصة.

تقول "هذا الشيء وجوده ذهني سواء كان فقط في ذهني أنا لو كنت الوحيد اللي أملك ذهن أو غيري يملكون أذهان ما فرقت". أقول: بل فرقت حتى بهذا الاعتبار. لأنه لو كان لغيرك ذهن، وهذا الغير خارج ذهنك وبدنك على السواء، أي خارجك مطلقاً، فتسميتك لما يوجد في ذهنه بأنه "وجود ذهني" في قبال "الوجود الحسي"، هو وصف لما هو خارجك مطلقاً بأنه يماثل ما هو داخلك، يعني هو وصف للموجود في الذهن بأنه "وجود ذهني" وبأنه "وجود خارجي" في آن واحد، وهو تناقض. فهو "وجود ذهني" لأنه ذهن فيه موجودات، لكنه "وجود خارجي" لأنه خارج مطلقاً عنك. فإن قلت برفع التناقض لاختلاف الجهات، فقد أجزت وصف الشيء الواحد ولو بجهات مختلفة أنه ذهني وخارجي، بالتالي يجب أن تعطيه أيضاً أحكام الوجود الخارجي كلها وهي أحكام تختلف عن أحكام الوجود الذهني عندك، والحال أنك لا تحكم على الشيء الواحد بأحكام الوجودين معاً، فيبقى التعارض قائماً. ونفس الشيء أقوله أنا عنك وعن كل أحد، يعني كلكم بالنسبة لي موجودات خارجية مطلقاً، ذهناً وبدناً وروحاً وسرّاً وأيا كانت درجات وجودكم.

التسمية والقسمة والفكرة وراء التسمية والقسمة أصلاً ضعيفة بل متهالكة. أقصد قسمة " الوجود الذهني والوجود الخارجي". وهذا فقط على مستوى وجود الناس. أما إذا ارتقينا إلى الله تعالى، فإن الوجود يقيناً لا ينقسم بالنسبة لله إلى وجود ذهني ووجود خارجي.

طريق المعرفة إما أن يكون من الله إلى الناس، وإما من الناس إلى الله. ولابد من السفرين واتفاق الغنائم في الرحلتين حتى تصح المعرفة. فإذا كان نظرنا في سفر "من الناس إلى الله" يؤدي إلى ما يناقض ثمرة نظرنا في سفر "من الله إلى الناس"، فلابد من نقض أحد النتيجتين.

وهذا بالضبط ما نحن فيه الآن. قسمتك الوجود إلى "ذهني وخارجي" يعني حسي، أنا أكره هذه التسمية الغبية "الخارجي" ولو استعملتها أحياناً باعتبار خاص، لكنها قاصرة جدّاً. لذلك لأستعمل التسمية الأدق، وهي الوجود الحسي والموجود الذهني. وبهذا الترتيب، لأنه عندكم أن الذهن ناشئ من الحس ويتصرف في الحس فقط وصدق وكذب أحكامه لابد من انتهائها إلى الحس. وأقول "الوجود الحسي" هكذا لأنه الواقع عندكم، وأقول "الموجود الذهني" على اعتبار أنكم لا تقولون بوجود مستقل للواقع الذهني ولا باستقلالية الذهن ككائن مثل البدن بل هو عندكم مجرّد تابع وفرع للبدن وخادم ينتزع ويجرّد ما يتعلّق بالبدنيات، ولابد أن يكون الموجود في الذهن تابع للوجود الحسّي. وهذا قصور آخر نصححه هنا حتى في وصفكم لمذهبكم.

الآن، بالنسبة لله تعالى، هل الحقيقة منقسمة إلى الوجود الحسي والموجود الذهني؟ يقينا لا تستطيعون التزام القول بأن الله تعالى له ذهن ينتزع به علمه وتصوره عن الوجود الحسي، ولا أظنكم تقولون بهذا أصلاً ولا تستطيعون، فإن كنتم تقولون به فأخبرني حتى أخبركم باللوازم الضرورية الباطلة لذلك وأحسب أنك تعرفها فلا داعي لذكرها الآن، وقد أشرت إلى بعضها في الكتاب. ففي الله تعالى يسقط مباشرة الموجود الذهني، لأن علمه سابق على خلقه، وكل وجود حسي مخلوق له فهو خالق كل شيء في الطبيعة المحسوسة حتى عندكم. وعلى قولكم بأن الله تعالى موجود حسي، فذاته داخلة في جملة "الوجود الحسي". ولابد بالتالي أن يكون علمه تعالى بالأشياء من ضمن وصف "الوجود الحسي". فالله بذاته كلّها من ضمن الوجود الحسي عندك، وليس له نصيب في "الموجود الذهني".

على ذلك، يكون الوجود من حيث النظر بعين الله هو وجود واحد فقط على مبانيكم وهو الوجود الحسي. بينما الوجود من حيث النظر بعين الإنسان على مبانيكم ينقسم إلى الوجود الحسي والموجود الذهني. فقد توحّد الوجود بالله، وتعدد بحسب وصفكم، ونحن نؤمن بوحدة الوجود التي يظهر حقّها بالله تعالى، ونُبطل وصفكم لثنائية الوجود بهذا الطريق أيضاً. فإن كون الوجود عند الله هو "الوجود الحسي" فقط بهذا الاعتبار، يدل على أنه حتى ما تسمّونه أنتم "الوجود الذهني" هو في الحقيقة "الوجود الحسي" أيضاً. أي ينحلّ الموجود الذهني إلى

مجرّد شأن من شؤون الوجود الحسي. وهذا عين ما أشرت إليه سابقاً، أي بشكل مبدئي قبل نقض حصر الوجود في "الحسي".

إذن طريق نقدي يبدأ من إظهار انحلال الوجود الذهني في الوجود الحسي. ثم إظهار بطلان حصر الوجود في الحسّي، وإثبات أن الحسي درجة تجلي واحدة من تجليات الوجود. هنا إذن ثلاث خطوات.

الخطوة الأولى لها طريقان على الأقلّ:

الأول، كون أذهان الناس خارجك مطلقاً فلابد من وصفها بحسب مقتضى أحكام الوجود الخارجي.

الثاني، كون الله تعالى لا يمكن أن يكون الوجود بالنسبة له إلا وجوداً واحداً "حسّياً" بحسب وصفك.

وهكذا يتسلسل البحث بالتدريج. فاقرأ أكثر وفكّر أكثر.

قال: أنظر سأقول سطرًا لعلّه يبسِّط لك مقصودنا بالوجود الذهني

لا يوجد شيء موجود في ذهني ولا يكون موجودًا في ذهنك لو كان لك ذهن، فكل ما يكون ذهنيًّا عندي يجب بالضرورة أن يكون ذهنيًّا عند الجميع.

وهذا معنى قولنا بالوجود الذهني، لا نقصد وجود ذهني معلق في الهواء بل نعني هذا الشيء لو كان موجودًا سيكون في ذهني لو كان عندي ذهن وفي ذهنك لو كان عندك ذهن وفي كل الأذهان

وبالمختصر يستحيل أن يكون هناك موجود خارج ذهني ولا يكون خارج ذهنك

أنت تتوهم أننا نقصد بالخارج المباينة كلّا، المباينة حاصلة هناك أذهان متعددة يا سلطان هناك ذهني أنا وهناك ذهنك أنت وهكذا، وحين نقول هذا الشيء موجود في الخارج نعني موجود خارج ذهني وخارج ذهنك على السواء

لا يمكن للشيء أن يكون ذهنيًّا وخارجيًّا من نفس الوجه، بل يكون ذهنيّا من جهة كونه مطلقًا ويكون خارجيًّا من جهة كونه معينًا

وأراك تتفق معي بامتناع وجود المطلق في الخارج، فأنت تمنع وجود الوجود الذهني المطلق بل تقول يوجد ذهنك وذهني وذهن غيرنا يعني أذهان معينة هي اصطلاحًا نسميها معًا "الوجود الذهني"

يعني تعترف بامتناع وجود مطلق.

أقول:
أما قولك "لا يوجد شيء موجود في ذهني ولا يكون موجوداً في ذهنك لو كان لك ذهن" وتنسب ذلك للضرورة في جميع الأذهان. فأقول: أوّلاً هذه دعوى منك، فأنت لا تطلع على ما في أذهان غيرك، وقولك "لو كان لك ذهن" وقولك بعدها "بالضرورة أن يكون ذهنياً عند الجميع"، هو تشكيك من جهة ودعوى ضرورة من جهة أخرى. ثانياً، وهو الأهمّ، أنت في ذهنك أمور ليست في ذهني يقيناً، وفي ذهني أمور ليست في ذهنك، ولا أدري كيف تنسب الضرورة لمثل هذا ونستطيع أن نعرف يقيناً بأن ما تعتقده أنت عن الوجود والتصورات التي في ذهنك والنسب والأحكام التي تحكم بها على الوجود وكمّية وكيفية الكليات، فهذه كلّها يستحيل أن توجد عند كل الناس، وإلا للزم أن تتساوى جميع محتويات الأذهان، وهذه أغرب دعوى أسمعها إلى الآن.

أما قولك أني أتوهم بأن المقصود من الخارج هو "المباينة"، وتقول "كلا، المباينة حاصلة هناك أذهان متعددة". أقول: لم أفهم، المباينة حاصلة أو غير حاصلة؟ ثم ماذا تقصد بنفيك أن يكون "الخارج" يعني خارج الذهن، وهل سيكون خارج الذهن مبانياً للذهن أم غير مباين له؟ ما معنى كل هذا الكلام؟ دعنا من لفظة "الخارج"، ماذا تقصد بها بالضبط؟ أنت تقصد المحسوس، فقل المحسوس أو البدن أو الجسم، سمّيه باسمه ولا تسمّية بنسبته إلى الذهن. ما هو الخارج؟ ما صفته ما اسمه ما حكمه؟ ما نسبته إلى الذهن، هل هو مباين أم متصل أم لا مباين ولا متصل؟ (شيء مثل لا داخل العالَم ولا خارجه !؟ أم ماذا؟)

أما قولك بأني أتفق معك بامتناع وجود المطلق في الخارج. فارجع ودقق في كلامي. أنا أجيبك بحسب مبانيك، وليس بحسب اعتقادي، فإن الكلام كله عن نقض مبانيك.

أرجع وأقول، من جوابك يبدو أنك إما لم تقرأ كلامي، أو لم تفكّر فيه، أو تبحث عن ما تعتقد أنه ثغرة لتعلّق تعليقاً فقط. فاقطع الكلام، حتى تفرغ من الكتاب والسلام.

وقال أيضاً كلاما عن أصالة الوجود والماهية عند العرفاء، وأن العرفاء يثبتون الوجود الخارجي والذهني، واستغرب اختلافي معهم مع أني أدافع عنهم وأنسب نفسي لهم.

أقول: يكفي في مطلبنا هذا إقرارك بأن ابن عربي يقول بأصالة الوجود في الله تعالى وأنه بلا ماهية، وإقرارك بأن القيصري يقول بأن الله تعالى يتعالى على الوجود الخارجي والذهني معاً. هذا القدر يكفينا في هذا البحث. وأما تفاصيل مسائل العرفان، فشأن آخر يبدأ يدخل فيه العبد بعدما يخرج من سجن الحس الذي هو مدار كلامنا. فلنرجئ الكلام فيه إلى ما بعد الفراغ من مضمون كتاب الوجود المباشر إن شاء الله. هذا أمر.

الأمر الآخر، أنا لا أدافع عن شخص بعينه، وأقول ما أراه. فخاطبني بما أقوله وليس بما يقوله غيري. نعم إذا نسبت قولاً لغيري ودافعت عنه فلك أن تحاججني. وليس هذا كلامنا الآن.

وإلى أن تفرغ من كتاب الوجود كاملاً، وتثبت لي بتعليقك عليه أنك قرأته قراءة تدبّر وفهم، فاعذرني إن لم أجب على ما سيأتي من تعليقاتك بالمرّة. والسلام.

قال: سهلة لا يحتاج ان اعرف مافي ذهنك، في الذهن هو الكلي، هو كلي لأنه في الذهن، ولو كان خارج ذهني لصار جزئي وليس كلي، فبالضرورة ماهو في ذهني الذي هو كلي لو كان كليًّا يجب أن يكون في ذهنك، يعني علة الطرد الكلية.

الخارج لا أعني به المحسوس، ولو كان كل مافي الخارج محسوس بالضرورة، بل أعني بالخارج ماهو جزئي متشخص معين بشرط شيء. لا يقال: ولكن حتى الذي في الذهن مقيد! لأننا نقول: نعم مقيد، ألسنا نقول مايوجد في الذهن هو بشرط الاطلاق؟ أي مقيد بالإطلاق. والخارجي ليس مقيد بالاطلاق بل بقيد آخر،

أقول: تقول {الخارج لا أعني به المحسوس، ولو كان كل ما في الخارج محسوس بالضرورة}. إذا كان كل ما في الخارج محسوس بالضرورة، إذن الخارج يساوي المحسوس بالضرورة. اللهم إن قولك بعدها أن الخارج هو "ما هو جزئي متشخص معين بشرط شيء". هذا مزيد تحليل لمفهوم الخارج. يعني الخارج هو شيء جزئي متشخص معين بشرط شيء وهو محسوس بالضرورة. فلا معنى لنفي أن "الخارج" تساوي "المحسوس" وبقية الصفات فهي مزيد شرح. فلا داعي للاعتراض من هذا الوجه.

ثم إثباتك أن الذهن فيه الكلي، يكفي لإثبات أن ثَمّ عالَم كلّيات. كما أن البدن جزئي، ونحن نعلم يقيناً بوجود عالَم جزئيات، أقصد يكفي ولو باب القياس، بل ولو من باب الإشارة. وفي الكتاب مزيد تفصيل في هذا الباب.

قال ما حاصله أن الشيخ ابن عربي يقول بأصالة الوجود في الواجب لكن يقول بأصالة الماهية في الممكنات.

أقول: لما قرأت هذا السؤال جاءني الخاطر بالرجوع إلى كتاب الشيخ المسمّى إنشاء الدوائر. فتعالوا ننظر إن شاء الله.

أ-عبارات الشيخ تختلف بحسب مقامات التعبير. قال الشيخ {فمهما ذكرت في كتابي هذا ما يدل على الإمكان أو الاختيار أو التدبير وغير ذلك مما تأباه الحقائق فإنما أسوقه للتوصيل والتفهيم الجاري في العادة، وصاحب الحقيقة يعرف مرتبة الموضوعات ومعه أتكلّم في الحقائق

وإيّاه أخاطب، ومَن نزل عن هذه الحقائق فإنه يحمل الكلام على ما استقر في عُرف العادة الذي يتخيّل فيه أنه حقيقة، فيقبل كل واحد منهما المسألة ولا يرمي بها لكن من وجهين مختلفين وبينهما ما بين مفهوميهما}. انتهى. أقول: هذا كلام فصيح بأن الشيخ قد يتكلّم بأسلوب "العادة" وقد يتكلّم بأسلوب "الحقيقة". بالتالي لا يصلح الاستشهاد بكلام الشيخ في موضع واحد لإثبات ما يؤمن به على أنه الحقيقة. هذا أول شاهد. وثاني شاهد من كلامه هنا أن الشيخ ينكر وجود الإمكان أصلاً في الوجود.

ب-الوجود هو الموجود. قال الشيخ {فاعلم أن الوجود والعدم ليسا شيئاً زائد على الموجود والمعدوم لكن هو نفس الموجود والمعدوم لكن الوهم يتخيّل أن الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم}.

ج-الموجود هو الواجب فقط. وهذا صلب المسألة فتأمله. قال الشيخ {ما في الوجود ممكن أصلاً، وأنه منحصر في الوجوب والاستحالة}. انتهى. أقول: هنا يتكلّم الشيخ بلسان الحقيقة الخالصة. فأحكام العقل الثلاثة، الوجوب والإمكان والاستحالة، ترجع في الحقيقة وعند أهل التحقيق إلى حكم واحد وهو الوجوب للموجود. أما الإمكان فليس في الوجود ممكن أصلاً كما قال الشيخ. وأما الاستحالة فلا وجود للمستحيل لأن المستحيل هو المستحيل الوجود، ووجود مستحيل الوجود تناقض بديهي. بالتالي، الموجود هو الواجب الوجود حصراً على التحقيق النهائي. فالشيخ تدرّج في البيان فنفى الممكن من الوجود بقوله {ما في الوجود ممكن أصلاً}. ثم المفهوم أن المستحيل غير موجود، ويشهد لهذا أيضاً قول الشيخ {فالعلم إذاً لا يتعلق إلا بموجود، ولا يتعلّق بمعدوم رأساً. إذ العدم المحض لا يُتصوّر تعلّق العلم به لأنه ليس على صورة ولا مقيّد بصفة ولا له حقيقة تنضبط إلا النفي المحض والنفي المحض لا يحصل منه في النفس شيء إذ لو حصل لكان وجوداً والعدم من جميع الجهات لا يكون وجوداً أبداً، فإن الحقائق لا سبيل إلى قلبها}. انتهى. المستحيل الوجود على التحقيق هو العدم المحض، وهو لا وجود له البتّة. هذا شاهد آخر.

د-شاهد ثالث هو قول الشيخ {الحقائق لا سبيل إلى قلبها}، بالتالي مَن ادعى أن حقيقة الماهية هي الإمكان، فيستحيل أن تنقلب هذه الحقيقة فيصبح واجباً ولو بالغير أو مستحيلاً لأي سبب كان، فالممكن بحسب تعريفه هو ما يقبل الوجود والعدم، فإذا دخل في الوجود فلابد أن يكون ذلك لأنه صار واجباً بالغير لأنه قبل الوجود، فصار موجوداً محققاً بعدما كان في برزخ قبول الوجود والعدم على السواء، وحيث أن الحقيقة لا تنقلب وصيرورته واجباً بالغير بعدما كان ممكناً بالذات هو نوع انقلاب للحقيقة ولو من وجه فالأمر مستحيل إذن. وجه آخر لإبطال حقيقة الممكن هو أنه لا رتبة بين الوجود والعدم من حيث الإطلاق، ولمّا كان الممكن ثابتاً

بين الوجود والعدم حسب تعريفه فلابد من إثبات أنه لا موجود ولا معدوم، فإما أن يتم إثبات رتبة وجودية أخرى له مثل ثبوته في العلم الإلهي فيكون على الحقيقة موجوداً قديماً بحسب علم الله تعالى به فيصير القول بأن الممكن "لا موجود" ينحلّ إلى "لا موجود في الكون لكنه موجود في علم الله"، فتصير العبارة باطلة بأصلها، ويكون كل ما يُرسَم على أنه ممكن هو على الحقيقة في عين واجب الوجود سبحانه من حيث أنه معلوم له تعالى. ويعزز هذا المعنى قول الشيخ عن الإنسان {إن الإنسان قديم محدث موجود معدوم. أما قولنا قديم فلأنه موجود في العلم القديم متصور فيه أزلاً وهي من بعض مراتب الوجود المذكورة}. انتهى. أقول: هذا القدر هو الذي يجعلنا ننفي حقيقة الممكنات من هذا الوجه، إذ كل الماهيات الممكنة حسب اعتبارنا العقلي هي في الحقيقة قديمة موجودة في العلم الإلهي القديم الأزلي.

الخلاصة: الوجود هو الله تعالى. وللوجود مراتب، مرتبة العلم الإلهي المشتملة على كل الماهيات فهي موجودة فيه. ومرتبة الخلق الإلهي، وهي محل الحوادث كلها وهي موجودة أيضاً. ثم الحوادث لها درجات، من أعلى درجات التجريد إلى أدنى درجات التجسيد، وكلها موجودة بوجود الله تعالى وإحداثه لها. فلا يوجد ممكن لأن كل ما هو شأن الله تعالى فهو واقع واجب لازم، وكل ما يستحيل وجوده فهو عدم محض، فيبقى الوجود الأصيل مطلقاً في الله تعالى وكل المحدودات هو الحق المبين العرفاني. وهذا بيان الشيخ محيي الدين ابن العربي.

ثم أقول: نزاعي ليس في الوجود الحسي والذهني، وبقية مراتب الوجود. نزاعي معك في حصر الوجود في الحسي وجعل الذهني بالصفة التي تجعله بها. أنا أؤمن بالوجود الحق سبحانه، وكل شؤونه وكل مراتب تجلياته، التي الذهن والبدن بعضها.

...

أرسل لي عبارات فيها شيء من ألفاظ التصوف ولم يخبرني بمَن كتبها فأخبرته بأنها عبارات ضعيفة في التصوف لكن فيها أخطاء وإشارات للتجسيم الخطير في حق الله تعالى، وتبيّن فعلاً أنها كلها عبارات لابن القيم وابن تيمية. ثم أرسل لي كلاماً كثيراً لا فائدة حقيقية في نقله لأني نقلت زبدته في جوابي وهذا كان جوابي له:

هذا الكلام كله مبني على دعوى ولاية ابن تيمية، لكنها دعوى بلا برهان. لكن الإقرار من جهتك جاء بأنه يقول بالتحديد والتشبيه والتجسيم، وتقول بأنه اختص باسم الظاهر. ثم تذكر كلاماً للشيخ محيي الدين كثيراً لا إشكال فيه وهو على العين والرأس، لكنه تنزله على ابن تيمية، وهو لا علاقة له به أصلاً. ابن تيمية الذي تدافع عنه باسم الولاية يعتقد بأن كل مَن يعبد غير إلهه المجسّم المقيّد المحدد هو يعبد عدماً، يعني هذا حكم على الشيخ الأكبر نفسه وكل المسلمين في

الحقيقة غير المجسمة والمشبهة بأنهم يعبدون عدماً وإلههم لا وجود له. هذه ليست لغة ولا طريقة أهل الولاية لا الخفية ولا العلنية. هذا أمر. الأمر الآخر، نعم كل الاقتباسات التي ذكرتها لي، لاحظ أني أخبرتك عن ضعفها وخطورة ما فيها بدون أن أعرف حتى مَن كتبها، ولا غرابة عندي البتة في ذلك، لأنها كانت كلاماً "بلا طعم" كما يقولون، مجرّد كلام يشبه بدايات كلام أهل التصوف ثم دسّوا فيه سُمّ التشبيه والتجسيم، وهذا لأن الغالب على أهل ذلك الزمان الذي كانوا فيه والمكان الذي سكنوا فيه كان شأن التصوف، فكلّموهم بكلام أهل التصوف من حيث الألفاظ ودسّوا فيه عقائدهم وهذا شأن أهل المكر والدجاجلة وليس شأن أهل الولاية. يا أخي إن كانت الحرب تقع على المُنكر على أولياء الله في عقائدهم، فصاحبك ابن القيم وابن تيمية وأشباههم قد فتحوا على أنفسهم حرباً لها أول ولا آخر لها بمَن حاربوهم وكفّروهم وجهّلوهم بسبب رفضهم لعقائدهم التجسيمية. ومحاولة ترقيع خروق ابن تيمية بالعبارات الشريفة لابن عربي، هي محاولة سيئة وأنصحك بعدم ارتكابها ولا تنزل كلام الشيخ غير منازله الصحيحة. أمر أخير، نعم الحق هو القول بالتنزيه والتشبيه لأن الحق تعالى ما وراء التنزيه والتشبيه ومتجل بالكل، فنعم، كل مسلم مهما سفل له حظ من التوحيد ولو أغرق في التشبيه، "ذلك مبلغهم من العلم" فهو علم أيضاً، لكن هذا لا يعني عدم الحكم عليه بحسب قيده وحدّه، وعدم رفض ما يرمي به مَن يقولون بكلام ما وراء حدّه وفوق طوره، وهذه أكبر مشكلة مع المجسمة وابن تيمية خصوصاً، فإنه لا يقول بأنه يقول بمقام التشبيه والتحديد وأن وراء ما هو عليه مقامات أخرى، كلا، هو يقول بأن هذا هو الحق وما وراء ضلال محض، والولي لا يفعل هذه الأفاعيل. فتأمل، واحذر، فإني قد رأيت منك أكثر من مرّة كلاماً فيه إشكالات كبيرة، وها أنت تُظهر مظهراً آخراً من مظاهر الانحراف بالاعتقاد بولاية هذا الضال، واعتقاد مشيخته الإسلام علامة الانحراف فما بالك باعتقاد ولايته، فتُب إلى الله. ولا تدري لعلك منازعتك لي قد تسبب إيذانك بالحرب. فقد نصحتك سابقاً أخي وأنصحك الآن: لا تُنزل كلام الأولياء غير منازله، ولا تعتقد الولاية في مَن يعتقد بإله مجسم محسوس مقيّد بجهة وينكر ما وراء ذلك ويعتقده باطلاً. والسلام.

ثم أرسل لي كلاماً فقلت له: حبيبنا عفا الله عني وعنك، وأرجو أن لا تفهم من كلامي أني أنتقص شخصك، فأنت عندي ذو قدر كبير عسى الله يزيدك رفعة وكرامة. لكن حبيبنا ابن تيمية لم يحاربه "علماء الرسوم" لأنه عارف بالله، حاربوه بسبب مسائل عقائدية (التجسيم)، ومسائل فقهية مثل القول في زيارة قبر النبي والطلاق وما أشبه. راجع المرات السبعة التي سُجن فيها، لن تجد ذلك بسبب عرفان أو زهد وما أشبه. بعبارة أخرى، ابن تيمية هو نفسه من "علماء

الرسوم" بل هو من الجهلاء بكثير من الرسوم ذاتها. فهو رسمي شديد الرسمية في أحط مراتب الرسمية في العقائد، وكذلك هو رسمي في الشرائع، وله مواقفه الخاصة من التكفير والتبديع والتفسيق وبقية الأحكام التي لو طُبِّقت على غيره لكان ما حصل له هو نفسه مع علماء رسوم زمانه نعمة وإجازة في هاواي بالمقارنة.

أما محاولة ترقيق قلوبهم. فجرّب ترقيق الحجارة والحديد أولاً. "وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها".

ثم أرسل لي كلاماً أين ابن تيمية قد يكون من الأفراد في الباطن وإن كان من علماء الرسوم ويدعي أن ابن عربي يقول بأن من هؤلاء الفراعنة الأفراد الأولياء وأنه يخشى عليك من مكر ابن تيمية بي في عالَم الباطن وذلك عبر جعلني أستكبر عليه. ففقلت له: "الاستكبار عليهم" ؟ أين الاستكبار كما قال النبي صلى الله عليه وسلم "بطر الحق وغمط الناس". فأين رفضنا للحق وهو يقوم بالتجسيم، وأين غمطناه وقد قيّمناه بحسب كلامه نفسه وفعله. وأما المكر، فالله أسرع مكراً وهو حسبنا ونعم الوكيل.

قال: أوصلت لك الرسالة، وسيتجلى لك معناها في أوانه، والله أكبر وحسبنا الله ونعم الوكيل.
ثم قال: السلام عليكم سلطان، لا يكون كلامي كان مؤذي أو جارح لك، أنا آسف.

قلت: وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته

قد يؤذيني عدم فهمي، وليس غير ذلك عادةً.

قصدك مفهوم، وأنا أريحك: كل من نطق بالشهادتين فهو مسلم، وكل مسلم ولي بقدر إسلامه، وكل ولي له حظ من العلم بالله حسب اعتقاده، وكل عقيدة بالضرورة تشير إلى رتبة في الحقيقة، بالتالي كل ناطق مسلم بعقيدة فلابد أن له نصيب من الحقيقة.

على هذا، ابن تيمية وغيره على نفس القاعدة.

لكن "جزاء سيئة سيئة مثلها"، فمن اعترض على عقائد المسلمين كابن تيمية، فلا يحق له الاعتراض على مَن يعترض على حقيقة من حيث سر الولاية ولا رتبة الحقيقة التي نطق عنها. فأقصى ما فعلناه معه هو رد فعله عليه. وهذا من العدل "ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب".

قال: عين الحكمة سيّدي، ولم أقصد أكثر مما قلتم.

وكاقتراح..اعقد سلامًا معه، واستغفر من تعيينه بالكفر، لتسلم بإذن الله من مكر روحه ومن كيد الاسم الممد له. ولا بأس في تبيين أغلاط منهجه والمنكرات المتولدة منه دون عداء وقدح، بل هذا هو الحسن والخير

"إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ"

"وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"

"وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ"

قلت: الاستغفار من تعيين أكبر وأعند مُجسِّم بالكفر؟ الاستغفار عن ذنب، وهذا ليس ذنباً.

قال النبي صلى الله عليه وسلم ما معناه أن مَن رمى غيره بالكفر فقد باء بها أحدهما. وابن تيمية وسم قول ابن عربي بل وعن بعضهم أنه وسمه شخصياً وغيره بالكفر. فأحدهما كافر.

وأما بقية شؤونه فيكفي أن تنظر في أسلوب ابن تيمية نفسه مع بقية المسلمين من غير طائفته لتعرف أن ما نقوم به نحن رحمة مقارنة به.

ولا سلام مع منافق أو داعي لبدعة وكفر بالله العظيم المجسم له الحاصر له بالمحسوس. وابن تيمية نفسه منهجه لم يكن ما تدعوني أنت إليه بالمناسبة معه. ولا كان هذا شأن النبي مع المنافقين المظهرين الإسلام، ولا شأن الكل مع مَن يرونهم دعاة فتنة وضلالة وجهل بل نشر أقوال كفرية في الأمة.

فمرة أخرى، نحن نرى ظلمة ونور كل فرد بإذن الله. فقدحه من وجه الظلمة، ونمدحه من وجه النور. لكن لا يغطي أحدهما على الآخر خصوصاً في دعاة التجسيم الذين هم شر بلاء على الأمة بل الإنسانية، لأنهم دعاة بقاء الناس في سجن الحس والبدن والدنيا. وابن تيمية رأس الضلالة في هذا الباب، وانظر حيث شئت في أتباعه فلن تجد إلا مادياً مظلماً أو مادياً معتدياً.

لمزيد من التوضيح:

التكفير حتى عند أهل السنة ليس نوعاً واحداً. فمنه تكفير ينقل عن الملة وتكفير دون ذلك بمعنى الغلط الشنيع في العقائد الكبرى. فمنه مثلاً قولهم بتكفير الجهمية وأن كفرهم أشد من كفر اليهود والنصارى عند بعضهم.

وكذلك يوجد شيء اسمه كفر النعمة، مثل شخص أنعم الله عليه بالقرءان والعقل والروح ومع ذلك اعتقد التجسيم وأن لا موجود إلا المحسوس المقيد.

كذلك أهم ما يبني عليه معظمهم التكفير هو الحكم بالخلود في النار أو إباحة الدم والمال في الدنيا. أما أنا فلا أعتقد لا بهذا ولا بذاك. فعندي أكفر الناس في العقائد لا يُباح دمه وماله بمجرد الكفر، ولا أحكم بخلوده في النار فالله أعلم به وهو ربه وليس أنا.

كذلك عندي مَن قال كفراً فهو كافر بهذا القول. فلو قال إيماناً فهو مؤمن بهذا القول. فأنا أحكم على الواحد بحسب قوله الجزئي حكماً جزئياً، والله وحده يحكم بالحكم الكلي النهائي. وأما مَن تلفظ بالشهادتين فهو مسلم، كان ما كان بعد ذلك، وتطبق عليه أحكام الإسلام كبقية المسلمين.

ثم عندي كلامي عن المعين إنما هو باعتبار وصفه لمعاني محددة، وهو ممثل لها. مثلاً قال الله "كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح"، وهذا مبني على تقييد ذات الله في شخص. فما بالك بالذي يقول أن ذات الله هي أصلاً مقيدة محسوسة وفي جهة من الأجسام وغير ذلك من معتقدات التيمية. فأنا أقول مثل ما قال الله "كفر الذين قالوا" من جنس هذه الأقوال الكفرية أو ما هو أدهى من القول بمثل القواعد التي على أساسها قامت هذه الأقوال الكفرية. وأس الأسس هو القول بتقيد ذات الله في ذاتها وأنها محسوسة.

يعني بالمختصر:

ابن تيمية يمثل التجسيم، فكلامي عنه كلام عن إمام عقيدة معينة. فكلامي عنه هو كلام عن تلك العقيدة.

لكنه أيضاً مسلم، فلو كان حياً تحت حكمي لما دخل سجناً ولا أبحت شعرة من رأسه وذرة من ماله، بمجرد كلامه ولو كان ما كان.

وهو بعد ذلك له أقوال إيمانية وأفعال، فهو مؤمن من هذا الوجه.

وهو أيضاً له أقوال كفرية، فهو كافر من هذا الوجه.

هذا مبلغ علمنا وعملنا، والله حسيبه ورجاءنا لكل أمة النبي النجاة، أمة الدعوة والإجابة مطلقاً التي هي الإنسانية جميعاً. والله أرحم الراحمين.

قال: ممكن أن تزودني بأكثر قول كفري له في عقيدته بالتجسيم؟ هل ترى مثلا في هذا الكلام كفر ؟ (ونقل لي كلاماً بدون تعيين قائله)

قلت: اقرأ كتاب سعيد فودة "الكاشف الصغير"

وكتاب عبد الله الهرري "كشف ضلالات ابن تيمية"

وانظر بعدها.

قال (مشيراً إلى الكلام الذي نقله سابقاً): حسنًا، هل في هذا الكلام الكفر الذي تقصده؟

قلت: هذا كلام الشيخ محيي الدين من الفتوحات. وكلا ليس فيه الكفر الذي نقصده.

(ما رأيك؟ خدعتني وظننت أني سأصدق بأن ابن تيمية يستطيع النطق بكلام مثل هذا أصلاً ؟!)

اقرأ كلام ابن تيمية نفسه، وكف عن محاولة حشره مع حضرة الشيخ الأكبر في نفس الصف.

ركز على المعاني وسياق الكلام ومقاصد عرض الفكرة،

وليس فقط على صورة اللفظ.

يعني ليس كل مَن قال لله يد يكون مجسماً.

بل ولا كل مَن قال لله صورة بل وصورة إنسانية يكون مجسماً مشبهاً بالضرورة. فقد يقول بذلك على سبيل التجلي، والظهور في عالَم المثال الرمزي. مع اعتقاده أن الله في ذاته ما وراء كل تجلي وكل مثال وكل صورة وحد.

فضحك وقال: مقصدي أنا ما يقوله ابن تيمية لا ينفيه الشيخ الأكبر بل يزيد عليه

بمعنى، أن ابن تيمية يثبت الحدّ ويثبت التشبيه، ويعطّل الإطلاق والتنزيه. وسعيد فودة بالمقابل يثبت التنزيه ويعطّل الحدّ والتشبيه، والشيخ الأكبر يثبت الإطلاق والتنزيه ويثبت الحد والتشبيه ولا يعطّل شيئا، وهذا هو الكمال المحمدي

قلت: طيب هذا فرغنا منه من قبل. فما وجه الإتيان به الآن؟

قال: وإشكالي معك هو أنك تعارض ابن تيمية في اثباته التشبيه والحدّ، بدلا من معارضته في تعطيل الاطلاق والتنزيه.

وأستغرب تأييدك للشيخ سعيد فودة واعتراضك على ابن تيمية، رغم أنّ الاثنين مقيدين للذات، أحدهم يقيد الذات في إطلاقها وتنزييها والآخر يقيد الذات في التشبيه والحدّ.

قلت: طبعاً أعارضه من الوجهين جميعاً.

لأن إثباته التشبيه ليس من نفس معنى إثبات الشيخ محيي الدين له وهو الإثبات الحق.

التيمية يقولون لا موجود إلا المحسوس المقيد، ولا وجود لما وراء ذلك في الواقع.

ثم يقولون بأن نسبة صفات الله هي نسبة حسية لكن بعد ذلك يقولون نجهل الكيفية الجزئية. مما يعني أن إثباتهم حصر تام لنفس الذات الإلهية في المحسوسية، في ذاتها وليس على سبيل التجليات لها.

فليس كل إثبات للتشبيه مساو لكل إثبات آخر.

إثبات ابن تيمية كفر. إثبات ابن عربي عرفان.

أنت ترى لفظة التشبيه في الموضعين فاعتقدت مساواة معناهما وقيمتهما. وهذا خطأ. كالذي يرى الجمرة والتمرة فيحكم بوحدتهما للتساوي الصوري في الشكل والحجم واللون، لكن بلا ذوق. بل الفرق أكبر وأخطر.

أما مثبت التنزيه كالأشعرية: فلا أعترض عليه كأصل لأنه أسلم ورسخ في الحق من حيث أصله وإن ضيّع فروعه. فلا تساوي بينه وبين التيمية.

المنزه حصراً لن يكفر ولن يلحد ولن يشك في ربه. لكن المشبه التيمي تلزمه ألف مشكلة ومشكلة بل معضلة وهو على النقيض من ذلك. فالمنزه خير منه من كل وجه.

بل على التحقيق تشبيه ابن عربي مبني على تنزيهه المطلق لله. لأنه يقول بأن الله لا حد له حتى حد "لا حد له" لأنه حد. يعني تشبيهه فرع تنزيهه. بالتالي التنزيه هو الأصل المطلق عند ابن عربي والعارف. فالفرق بينه وبين الأشعري هو على التحقيق أخذ مبدأ التنزيه إلى نهايته المنطقية.

فأين هذا من المشبّه التيمي الذي يبني على أساس التشبيه المطلق، ويعتبر التنزيه مجرد نفي لمعرفة الكيفية الجزئية لذات هي في الحقيقة عنده محسوسة مقيدة جزئية في جهة من الأجسام.

قال: إثبات ابن تيمية للتشبيه والحدّ لا يختلف عن إثبات الشيخ الأكبر له، غير ان تعطيل ابن تيمية للتنزيه جعل أتباعه التيمية يقعون فيما تعترض عليه أنت، لكن كلامه هو نفسه بعيد و مخالف لمقاصد أتباعه

فأتباعه يرون أن مقصد ابن تيمية أنّ الذي فوق الجبل أقرب لذات الله من الذي تحت الجبل، وهذا قمة السفه، ولم أجد من ألفاظ ابن تيمية ما يثبت هذا المعنى ولا من ألفاظ تلميذه ابن القيم، بل من الأتباع المتأخرين

قلت: كلام غير صحيح في الفقرتين.

أما الفرق بينه وبين ابن عربي فظاهر كما سبق ولغير ذلك.

أما أتباعه ففهموه جيداً من أولهم إلى آخرهم في الجملة، اقرأ نصوصه التي نقلها فودة مثلاً حتى لو أعرضت عن تعليقاته عليها، فيكفي في ذلك. وادعائك أن كل أتباعه لم يفهموه حتى جئت أنت فدعوى عريضة ودفا ع مستميت عن هذا الرجل الذي يلزمك في الواقع تسفيهه بنفس قولك "قمة السفه" عن أتباعه.

أنت تفعل مع ابن تيمية ما يفعله المدخلية مع ملوك السعودية. يعني نظرية الملك صالح والبطانة فاسدة. والجواب هو الجواب. لو كان صالحاً لما كانت كل بطانته فاسدة.

بل الأمر أدهى وأمر مع ابن تيمية.

ثم قال كلاماً كثيراً ونقل كلاماً وصوراً فقلت له في جوابها: هذا تطويل بلا فائدة.

أنت تحاول التوفيق بين ما لا يمكن التوفيق بينه. تلفيق خالص.

ليس في الاقتباس السابق ذكر لما تزعمه عن ابن عربي.

وليس التنزل العدمي كادعاء عدم الذات المطلقة.

أخي أنت مشتبه تمام الاشتباه. ولن تفهم شيئاً حتى تطهر نفسك من التيمية تماماً. وهذا أول الطريق. "قد أفلح من تزكى. وذكر اسم ربه فصلى". التزكي أولاً

...

قالت: ايش الفرق بين قضى أمرا وأراد شيئا في آيات كن فيكون؟

أقول:

التكوين للذات وللصفات. فقوله {أراد شيئاً} يشير إلى تكوين ذاته، وقوله {قضى أمراً} يشير إلى تكوين صفاته.

لذلك قال {أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم. إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون} فالكلام هنا عن خلق السموات والأرض، يعني ذات السموات وذات الأرض، فإذا بطلت هذه السموات والأرض فهل يقدر على أن {يخلق مثلهم} بلى، لأن اسمه {الخلاق العليم}، وإرادته {شيئاً يقول له كن فيكون}. لاحظي هنا تعلّقت الإرادة بجانب الشيئية {أراد شيئاً}. لكن تأملي الفرق بين هذا وبين قوله {قضى أمراً}، ولم يقل "قضى شيئاً".

قوله {أراد شيئاً} مرتبطة بالتكوين وردت مرّة واحدة في القرءان. لكن قوله {قضى أمراً} مرتبة بالتكوين وردت أربع مرّات. لماذا؟ معاني متعددة، لكن أحدها هو أن كل كائن له ذات واحدة لكن أربع مستويات من الصفات بحسب العوالم الأربعة التي هي العزّة والعرش والسماء والأرض التي أثبت الله ربوبيته لها تفصيلاً في القرءان، وهي عالَم السرّ والروح والنفس والبدن. فكل ما كوّنه الله بإرادته صارت له شيئية كائنة، وأربع صفات بحسب تنزّله في العوالم الأربعة.

لكن الأهم في هذا السياق هو النظر في آيات {قضى أمراً} لنرى معناها الخاص إن شاء الله.

الآية الأولى بسياقها {وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السموات والأرض كُلٌّ له قانتون. بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون} أقول: هنا الكلام عن صفة السموات والأرض وما فيهن، فأثبت لها صفات تخالف الصفة التي أثبتها لها الكفار كصفة الولدية "اتخذ الله ولداً"، فهذه صفة باطلة لكل السموات والأرض وما فيهن على السواء، فلاحظي أنهم قالوا عن كائن واحد "اتخذ الله ولداً" لكن ردّ الله عليهم ذلك بأن ذكر الصفة العامة للسموات والأرض وما فيهن، يعني كل كائن يشترك مع بقية الكائنات في صفاته الذاتية. وما هي هذه الصفات؟ الأولى هي {له} أي هو مملوك فهي صفة العبدية، الثانية هي {له قانتون} أي القنوت فهي صفة العبادية، الثالثة هي {بديع السموات والأرض} أي هي المُبدَعية فهي صفة العدم بنفسها وظهورها بإبداع الله لها. فهذه الأمور الثلاثة لذات الكائنات كلها، أي المملوكية والقنوتية والابداعية، كلها من فروع قضاء الله المرتبط بذات السموات والأرض. هذا وجه. والوجه الآخر أن {له ما في..كل له قانتون} تشيران إلى ظاهر العالَم، وقوله {بديع..إذا قضى أمراً} تشيران إلى باطن العالَم.

الآية الثانية بعد ذكر الله لعيسى وصفاته من الوجاهة والقرب والتكليم والصلاة، قالت مريم {رب أنّي يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون. وُيعلّمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل. ورسولاً إلى بني إسرائيل} ثم ذكر آيات عيسى من الخلق والإبراء والإحياء والإنباء والتصديق والتحليل. أقول: عيسى له ذات وصفات. فسألت مريم عن كيفية تكوّن ذاته بدون السبب الطبيعي فقال {كذلك الله يخلق ما يشاء} هنا الخلق لذاته، وبعدها {إذا قضى أمراً} وهذا قضاء صفاته. هذا وجه. الوجه الآخر أن الخلق لجسمه البشري والقضاء لأمره الروحي، وهذا يتوافق مع الوجه الثاني الذي ذكرناه في الآية السابقة عن ظاهر العالَم وباطنه لقوله تعالى "الروح من أمر ربي" بالتالي قضى أمراً تشير أيضاً إلى قضاء أمر الروح. فلمّا قال لمريم {يخلق ما يشاء} فالخلق للجانب الطيني

بدليل "خالق بشراً من طين"، بالتالي يبقى القضاء للجانب الروحي لقوله "فإذا سويته ونفخت فيه من روحي" مع قوله "الروح من أمر ربي" وأختها "أوحينا إليك روحاً من أمرنا..ولكن جعلناه نوراً". ويعزز هذا "خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور"، فهنا ظاهر وباطن، الظاهر المخلوق والباطن المجعول وهو شأن الظلمات والنور كما أن الظاهر شأن السموات والأرض. ويعزز كل هذا قوله "ألا له الخلق والأمر"، فأثبت هنا معنيان، الأول هو الخلق والآخر هو الأمر. وعلى هذا المعنى يكون قوله "أراد شيئاً" يشير إلى ما خلقه بمشيئته مثل آية مريم هنا {يخلق ما يشاء} فالشيء من المشيئة، المشيئة هي التي تُشيء الشيء. فقوله "قضى أمرا" يشير إلى أمر روحه الرباني.

الآية الثالثة قوله بعد ذكر عيسى قول الحق الذي فيه يمترون {ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون}. أقول: ذكر هذا بعد ظهور تكليم عيسى لهم في المهد وكل ما نسبه لنفسه من صفات وأفعال مثل النبوة والبركة. فالفكرة هي أن الذين رأوا ظهور صفات أسماء الله في عيسى، مثل الإحياء والإبراء، رأوا أن هذه الصفات هي من أسماء الله، كما أن الولد يتولّد من الوالد فيكون من جنسه، فلما كان الله هو المحيي وعيسى محيي، فلابد أن يكون عيسى ولد الله، وهكذا في كل صفة. فردّ الله ذلك بقوله {سبحانه} أي الله منزّه عن أن يكون جنساً وفصلاً، أو والداً وولداً، أو أن يوجد ما ينفصل عنه أو يتولد منه، أو أن تكون الصفة التي تظهر على الكائن تساوي في الحقيقة اسم الله وحقيقته، وبقية حيثيات التسبيح. ثم قال {إذا قضى أمراً} أي "الروح من أمر ربي" فالروح يفعل هذه الأفعال بحكم الخلافة وليس الحقيقة، ففي الحقيقة الروح لا أمر له لكن هو "من أمر ربي" بالتالي الروح فقر وعبودية محضة لله تعالى. وكيف تظهر فيه أمور الربوبية هذه؟ بالقضاء، {إذا قضى أمراً}.

الآية الرابعة {هو الذي يُحيي ويميت فإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون}. هنا يبيّن سبحانه أن حقيقة الإحياء والإماتة لله، فلا عيسى ولا غير عيسى يستطيع أن يحيي ويميت، ولا أن يفعل على الحقيقة أي فعل من الأفعال بل هو لله سبحانه على الحقيقة. وأما ظهور الصفة على العبد هو من باب {فإذا قضى أمراً} فهو يقضي أن يجعل من أمره ما يشاء فيمن يشاء كما يشاء وقتما يشاء بقدر ما يشاء، وليس لمن ظهرت عليه الصفة بقادر على التمكّن منها بقدر ذرّة فما دونها كما أن المرآة لا تستطيع أن تفرض على المتجلي بها أن يتجلى بها وليس لها إلا القبول المحض بل الأمر أعظم وأكبر في حق الله تعالى وتكوينه. هذا وجه. والوجه الآخر أن صفة الحياة والموت تحدث للأشياء بقضاء الله.

إذن، الآية الأولى تشير إلى الأمر البديع، بمعنى أن الإنسان قد يرى السموات والأرض بعين الظاهر لكن لا يستطيع أن يرى الابداع الذي في السموات والأرض إلا بمعرفة قضاء الله لهذا الأمر والرؤية بعين الروح الباطنة.

الآية الثانية والثالثة تتعلقان بعيسى من حيث روحه وظهوره بصفات أسماء الله.

الآية الرابعة تشير إلى أن حياة وموت كل شيء إنما هي بقضاء الله، فإن الحياة من أمر ربنا سبحانه فهو الحي والحياة من أمره، والموت ليس لله فيكون بخلق كائن قابل للحياة مع عدم إفاضة الحياة عليه حتى يعلم العلماء أن ليس كل قابل للحياة يستحق الحياة لذاته ولذلك يوجد ميت لأن الله {هو الذي يحيي ويميت}، يحيي بفضله ويميت بقهره، حتى يعلم الكل أن حياة الكائن الحي ليست من ذات الكائن بل من قضاء الحي سبحانه وتعالى.

ثم إذا نظرنا في الآيات الأخرى التي تذكر قضاء الله سنجدها تدور حول صفات الأشياء.

مثلاً قال {هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجلٌ مُسمّى عنده} فهنا نرى أيضاً الجمع بين الخلق والأمر، فالخلق من الطين والقضاء الذي هو من أمره سبحانه يتعلق هنا بالأجل الذي ينتقل فيه المخلوق من الحياة إلى الموت. بالتالي القضاء تعلّق بالأجل وهو صفة المخلوق الحي.

وَقال {وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً} فالقضاء هنا تعلّق بالأمر الشرعي، فيشير إلى الصفات وفروعها الفعلية التي يجب على العبد المسلم لله أن يتحقق ويقوم بها. فالقضاء هنا لكائن له شيئية مفروغ منها، يعني الخطاب في قوله {وقضى ربك ألا تعبدوا} هو خطاب لكائن مخلوق يُخاطبه بأن يعبد كذا ويفعل كذا ولا يفعل كذا. وهذا مثل {وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومَن يعصِ الله ورسوله فقد ضَلّ ضلالاً مبيناً} فهذا أيضاً قضاء تشريعي وليس القضاء التكويني، لكن كما ترين توجد علاقة بين القضائين، فالتشريعي جاء لكي يتصف المؤمنين والمؤمنات بصفات معينة ويفعلون بحسب صفات معينة دون غيرها.

أما الإرادة الإلهية، فإنها تتعلق بإيجاد وإعدام الشيء:

أما الإيجاد فمثل {أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون}. كذلك مثل {أراد ربك أن يبلغا أشدّهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك}. وهنا الإرادة تعلّقت بشيء موجود لكي يترقى في وجوده وينال خيراً، فهي إرادة من الرحمة في الحقيقة، أي إرادة من سِمة إلهية هي سمة الرحمة، ولذلك تعلّقت بكائن مخلوق فعلاً أي اليتيمان، وهذا غير الإرادة المتعلقة بالتكوين والتي توجد الشيء في العالَم، أي لابد من التفريق بين إرادة تكوينه في العالَم وإرادة إسباغ صفة

وجودية كمالية عليه بعد تكوينه في العالَم. فالأولى هي موضوع {إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون}، والثانية تتفرع عن السمات الإلهية {أراد ربك...رحمة من ربك}. ولاحظي أيضاً أن إرادته التكوينية تابعة لهويته وأسمائه سبحانه "هو الخلاق العليم. إنما أمره" أمر "هو"، لكن في الإرادة التكميلية للمخلوق تعلّقت الإرادة باسم رب النبي "أراد ربك..رحمة من ربك"، فهنا الاسم الإلهي متعلّق بالنبي وبالسمة التي هي الرحمة، فظهر الاسم بما هو كائن في العالَم وظاهر في العالَم "ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"، هذا المثال الثاني على الإرادة للإيجاد لكنه إيجاد كمال للشيء وليس إيجاد ذات الشيء في العالَم.

وأما إعدامه فمثل {قل فمَن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يُهلك المسيح ابن مريم وأمّه ومَن في الأرض جميعاً} ومثل {إذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مَردّ له} وتحتمل هذه الآية إرادة إهلاك ذات القوم مثل التدمير الكامل أو إرادة إنقاص ما عند قوم مثل ما فعل مع سبأ فإنه لم يستأصلهم ويسوّيهم بالأرض كما فعل بأقوام آخرين لكنه أنقص ما كان قد أعطاهم إياه " وشيء من سدر قليل".

ومن الآيات التي جمعت إرادة التكميل وإرادة الإنقاص قوله {قل مَن ذا الذي يعصمكم من الله إن أراد بكم سوءاً أو أراد بكم رحمة ولا يجدون لهم من دون الله ولياً ولا نصيراً}. وكذلك قوله {إن أرادني الله بضر..أو أرادني برحمة} وقوله {فمن يملك لكم من الله شيئاً إن أراد بكم ضراً أو أراد بكم نفعاً}. وكذلك قول الجن {وأنا لا ندري أشرّ أُريد بمَن في الأرض أم أراد بهم ربهم رَشداً}.

إذن الإرادة الإلهية تتعلّق بإيجاد وإعدام الشيء من حيث ذاته، أو تكميل وإنقاص الشيء من حيث صفاته لكن إرادته التكميل أو الإنقاص تكون للشيء بعد خلقه في العالَم. وهذا خلافاً لقضاء الأمر الإلهي الذي يتعلق بباطن العالَم وما يسبق ظهور الكائن في الخلق مثل " قضينا لبني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض" فإن هذا القضاء سبق فعلهم والكتاب هنا ليس المقصود به الكتاب التشريعي فإن "الله لا يأمر بالفحشاء" ولو كان قد قضى هنا بمعنى شرّع لهم لما لامهم على الإفساد في الأرض وقد أمرهم به والعياذ بالله، لكنه الكتاب التكويني من قبيل "إن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذاباً شديداً كان ذلك في الكتاب مسطوراً".

فالإرادة أذن تتعلّق بالشيء في ذاته وصفات كماله ونقصه. لكن القضاء يتعلق بالشيء من حيث روحه ومستقبله مثل أجل موته ومثل فعله في مستقبله. الإرادة للظاهر، والقضاء للباطن. الإرادة للخلق، والقضاء للأمر. الإرادة للطين، والقضاء للروح.

...

...

"ولو كنت فظاً غليظ القلب" هذه الآية خاصة بالتعامل مع مَن اتبعك من المستجيبين المصلين المؤمنين، كما في بقية الآية لأنه ذكر أنهم حوله وَأمره بالاستغفار لهم ومشاورتهم والشورى إنما هي للمستجيبين المؤمنين كما في آية "الذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم".

وأما بالنسبة للكفار والمنافقين من الذين أسلموا فالتعامل معهم شأنه مختلف كما في قوله تعالى "جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم".

...
ليس كل متكلم يستحق الحوار، وإن استحق من باب الرحمة نوعاً من الخطاب وإرسال الكتاب له لكن بشكل عام ولا يختص به وحده. فإن الحوار رابطة نفسية تؤثر في أطرافها، ولو كان المحاور عنيداً مسموماً فيؤذيك ولا تنفعه.

...
مشكلة المتفلسف وقارىء الفلسفة: التفكير قبل التطهير.
مشكلة المتمصوف وقارىء التصوف: التذكير قبل التنوير.
مشكلة المتمسلف وقارىء الحديث: كله مشاكل !

...
(ألم تر إلى ربك كيف مَدَّ الظِّل) النبي هو الأصل الذي يقف بيننا وبين ربنا، فيمتد علينا ظل النبي فيحمينا من حرارة شمس الجبار سبحانه، مع ترك الضوء البارد لذكر الله ينير حياتنا. الشمس لها ضوء وحرارة، الضوء خير للعبد لكن الحرارة مضرة به، فيطلب لذلك الظل وكل ما يكنّه من حرارة الشمس مع الانتفاع بضوئها، فيطلب الظل الممتد، لكن لا ظل بلا شيء يقوم بين الشمس وبين المحل الذي يصير مكان امتداد الظل، وهذا الشيء سينال حرارة الشمس بنحو قاهر لا يحجبه عنها شيء، فهو تحت سطوة القهر مع كونه أيضاً في قمّة ظهور الضوء، وبذلك صار رحمة لمن يستظلّون به، "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"، هذا معنى (ولو شاء لجعله ساكنا) وتفسيره "قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به"، فلو شاء الله لنا ظهرت النبوة بالنبي والقرءان أصلاً، أي (لو شاء لجعله ساكنا). وأما قوله (ثم جعلنا الشمس عليه دليلا) أي الشمس دليل على الظل الممتد، وذلك لأنه لولا الله لما عرفنا النبي، فالله دليل النبي، "كفى بالله شهيداً بيني وبينكم". وأما قوله (ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيرا) فهذا قول النبي "يُقبَض العلم بقبض العلماء" ورأسهم النبي الذي ورث العلم "أنا مدينة العلم"، وهو مثل قوله لعيسى "رافعك إليّ". الحاصل: لأننا نقف عند النبي نجد ضوء شمس الوحي الإلهي بدون حرارته الحارقة كما قال "لو أنزلنا هذا القرءان على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله" فنزول القرءان من حضرة الجلال بدليل "من خشية الله". فالنعيم هو النبي صلى الله عليه وآله وسلّم.

...
الفرق الحقيقي بين المدن ينتهي إلى فروق لا علاقة ضرورية لها بمدى ثراء وقوة المدينة. يعني ولو افترضنا تساوى كل مدن الأرض في الثروة والقوة وحتى النظام والحرية، فتبقى الفروق الكبرى قائمة بينها بناء على اعتبارات أخرى وخلاصتها هي مدى ظهور وسائل الاجتماع

لمقصد التقرب إلى الله وعمل الروح والعقل، وبعبارة واحدة: الجانب النفسي غير الحسي من الوجود. تأمل حال مدن الأرض اليوم وستجد أن أكبر فرق جوهري هو تحديداً هذا الجانب النفسي، مدى توفر وسائله ومدى ظهورها ومدى جودتها. مثلاً، المعابد، والمكتبات، ومجالس العلم والأدب والفن الباطني، ومجالس الذكر والشعائر الروحية. باختصار: مظاهر أعمال الطريقة الثمانية (الخلوة، التأمل، الذكر، الفكر، الكتابة، القراءة، الدعاء، المجالس). الغالب على مدن اليوم هو في أحسن الأحوال انتشار نمط حسي بحت للعيش، مقاهي ونوادي ومراقص ومطاعم ومتاجر وملاعب وخمارات، أي مواضع تدور في فلك توفير لذة حسية أو كبت الآلام النفسية وقمع الدوافع الروحية وستر الرسائل الإلهية، باختصار: تعزيز الظاهر وتكفير الباطن. فيما عدا وسائل المعيشة الحسية التي لا يستغني عنها مجتمع بشري، وباستثناء الأنظمة الحافظة للحقوق والحرية التي تُقيم الأصل الإنساني، فإن كل ما بعد ذلك هو ما يشكّل إما النمط الحِسّي وإما النمط النفسي للحياة. المفترض التساوي في المعيشة والأنظمة، لاشتراك الناس في البشرية والإنسانية، لكن ما فوق ذلك هو ما يشكّل حقيقة الهوية الخاصة بالأمة، وهو إما نمط حسي وإما نمط نفسي.

...

الحمد لله لنفسه، الحمد لله بأسمائه.

الحمد لله على بعث رسوله، الحمد لله على إنزال كتابه.

الحمد لله على كل نبي، الحمد لله على كل ولي.

الحمد لله على الآيات، الحمد لله على التجليات.

الحمد لله على ابن العربي، الحمد لله على الرومي.

...

من آياته سبحانه اختلاف كل شيء، لأنه غير المختلف ولا المتعدد ولا المتحدد في ذاته سبحانه. ومن آياته كل اسم يدل عليه بأي لسان كان، لكن كما اصطفى بيتاً من الأرض اصطفى اسماً من الأسماء هو الأحب إليه، وهذا اسم "الله"، فأنزل كتابه على خاتم النبيين العربي لأن هذا الاسم هو الأحب إليه فافتتح كتابه بمقصد كتابه فقال "بسم" لأن أول فعله عين آخر قصده، فأراد ذكر العباد لاسمه وهو خلاصة الدين وروحه، ثم ذكر الاسم الذي أراد كل مَن على الأرض أن ذكره به لأن الإسلام دين الحق وحده لكل الناس بدليل "إني رسول الله إليكم جميعا" وفي الكلمة السواء "ألا نعبد إلا الله"، فقال "بسم الله".

...

هدية ربي في عيد ميلادي: تحليل الطعام لي الذي حرّمته على نفسي.

...
(تكملة حوار سابق)
قال: كيف يمكن ان يكون هنالك اكراه في المستوى التكويني "طوعا و كرها" ؟ بما ان الاشياء تكون على فطرتها اليس من المفترض ان لا يكون اي اكراه ؟
قلت: مثل قوله للسماء والأرض "ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين".
فهذه الآية تبين بجلاء أن كل شيء في المستوى التكويني له إرادة أيضاً، وهذا تعزيز لقوله "كن فيكون" الذي سبق.
قال: هل في مثال على امر نُفِّذ كرها ؟
قلت (بعد بضعة أيام من الانتظار): لم يحضرني أي مثال على ذلك. يبدو أن كفار الجن والإنس فقط هم مَن سينفّذ أمراً وهو كاره لقوله "هم اليوم مستسلمون" لاحظ مستسلم وليس مسلماً.

قتل: لكن هذا في الاخرة.

قلت: نعم
لكن الآخرة هي باطن العالم الآن، بل ولها مظاهر فيه. مثلاً كل نفس ستموت ولو كرهت الموت "يود أحدهم لو يعمر ألف سنة". ومثلاً كل أحكام الطبيعة المفروضة، والعلاقات السببية التي لابد من العمل بأسبابها لتحصيل آثارها وكلاهما من تقدير الله العزيز العليم، فحتى لو كرهت سبباً ما، فلابد من الاستسلام له لتحصيل الأثر، مثلاً تكره الدواء والعملية الجراحية لكن تستسلم لها، ومثلاً تكره الأكل الصحي لكن تستلم له، وتكره العرق من المشي لكن تستسلم له. هذا فضلاً عن الآخرة الوسطى التي هي البرزخ، والكبرى التي هي القيامة الجامعة للأولين والآخرين.

...
قال (ونقل لي صوراً في بعضها رواية عن أحد أئمة العلويين يذكر فيها دعاء مَلك من الملائكة بعد قتل الحسين على الأمّة أن لا تعرف الفطر والصوم وما أشبه) :ممكن اسألك عن رأيك في موضوع اللي هو التقويم الهجري وكيف انه محرف ، في شخص يدعي انه من ال البيت ووضع تقويم هجري جديد وعنده ادلة علمية من الفلك تثبت هذا الشيء، يقول انه التقويم الهجري ثابت مثلا الحج لازم يكون شتاء ورمضان في شهر 9 وهو اول شهر هجري لكن في خلافة معاوية غيره إلى محرم ووضعه اول شهر لأنه شهر مولده.

وعذرا على الإطالة بس يهمني اعرف رأيك في هالموضوع. خاصة بعد ماصار هالسنة في يوم عرفه اختلف من دولة لدولة يعني الموضوع مخربط صدق.

قلت: رأيي في ماذا؟ أن الأمة كلها لا تعرف وقت الصوم !
الصيام قبل قتل الحسين عليه السلام هو الصيام بعد قتله، لم تغيّر الأمة شيئاً.
هذا من كذب الشيعة البحت.
الشيعة الإمامية أنفسهم يصومون رمضان نفسه الذي تصومه باقي الأمة. فهل حتى الأئمة ضيّعوا رمضان وأصابت دعوة الملك؟
ثم الملك دعا على أمة النبي، والنبي نفسه يدعو لأمته بالخير وقال "عليكم بالسواد الأعظم" في حال الاختلاف وقال "لا تجتمع أمتي على ضلالة" وخبر النبي لا يكذب.
ثم على فرض أن شيعي عرف حقيقة رمضان كما يزعم بعضهم، فهذا دليل عدم استجابة دعوة الملك لأنه تم توفيق بعض الأمة لرمضان، والمفترض أن "الأمة" كلها لن تُوفّق. اللهم إلا أن يقال أن الأمة تعني أكثر الأمة، وهذا خروج عن الظاهر بغير دليل يوجبه. فضلاً عن باقي الأدلة التي تعارضه.
ثم قال الله "من شهد منكم الشهر فليصمه"، فهل هذا تكليف بمستحيل بسبب دعوة المَلَك المزعومة؟ كيف والله يقول "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها" و "إلا ما آتاها".
ثم ما وجه تخصيص دعاء المَلَك بالجهل برمضان، وليس بقية الأعمال؟ لا أعرف احتمالاً إلا ويمكن ردّه، وبأدلة شيعية أيضاً.
بعني باختصار: رواية باطلة المعنى. والله أعلم.
...
قال:أقرأ حالياً في كتاب "بسط نظرية حسبي كتاب الله" و وجدت أنك تشير إلى نقض قول من يقول أن القرآن وصلنا بنفس طريقة وصول السنة لنا وأن هذا سيكون مبحثاً آخر. هل لديك كتاب عن هذا الموضوع؟ أعني أننا لا نحتاج إلى أسانيد لإثبات أن ما بين يدينا هو كتاب الله كما أنزل على نبيه.

قلت: بالنسبة للموضوع: ستجد إن شاء الله في ثنايا الكتاب المذكور وغيره الكثير من الكلام عن هذه المسألة. لكن الخلاصة:
أقوى رواية موجودة رواها على الأكثر نحو ١٢٠ صحابي.
لكن القرءان منقول على الأقل من ١٢٠ ألف صحابي.

...
بدون ثروة لا قيمة لك عند أهل الدنيا وفي الدنيا. "لا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قِياماً".
وبدون معرفة لا قيمة لك عند أهل الآخرة وفي الآخرة. "يوم لا ينفع مال ولا بنون. إلا مَن أتى الله بقلب سليم".
وبدون فقر لا قيمة لك عند الله. "يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله" "ففروا إلى الله".
...
(مقتطفات مفيدة من جدال لي مع صاحب لي. وفي جوابي إشارة إلى كلامه بالقدر الكافي لهذا المقام)

قلت: "العارف الوحيد" يعني أن معرفتك بالإله المحسوس المقيد هي المعرفة الوحيدة الصحيحة والباقية باطلة مطلقاً.
بينما لاحظ أنني ومن أنا معهم من العرفاء الأكبريين نقول: معرفتكم هذه بالإله في رتبة الحس درجة من درجات المعرفة، وعقيدتكم لها وجه في الحقيقة، وإن كنتم تكفرون بما وراءها وهي الحق من ربكم، وتنكرون ربكم فيما وراء صورة فكرتكم.
يعني نقدي في الحقيقة لكم ليس من باب أنه ليس لكم ولا من وجه معرفة بالحق تعالى، لكنه نقد من حيث "كفركم" يعني ستركم ورفضكم للحق تعالى فيما وراء هذه الصورة الحسية التي تتخيلونها. وغير ذلك من الاعتبارات طبعاً، لكن هذا النقد الأهم من حيث عين الحقيقة. ونقد آخر أنكم لا تلتزمون حتى بمقتضى عقيدتكم، أقصد تقولون "محسوس" لكن لم تحسونه بعد ولا ترون حتى طلب الإحساس به الآن كما ذكرت أنت مراراً أنكم لا تطلبون وقوعه على حواسكم لتؤمنوا به. وغير ذلك. لكن هل أُنكر عليك رتبة التشبيه كرتبة في المعرفة؟ كلا. أما أنتم فترون الحصر والكفر وادعاء عدمية إله غيرك مطلقاً في الواقع.
أما سمرين، ففي بادىء الرأي وجدت له نقاط جيدة على بعض كلام فودة، لكني لم أحددها لك تفصيلاً، ولا أدري لو دققت في نقده أكثر لعلي أجد لفودة وجهاً. لكن الأظهر لي أنها نقود قوية، وإن كنت من وجهة فودة الأشعرية قد لا أجد لها رداً إلا أنه من الوجهة الأكبرية وهي وجهتي في الجملة قد أجد لها رداً محكماً. على العموم لديه فكر يستحق النقاش ولو من جهة تشبيهه الصريح ونسبته للإسلام.
بالنسبة لمقام الهدم والبناء: لم أقل بما فهمته مني وإن كنت لم تُبعد كثيراً عن قصدي. الغالب مقام الهدم عليكم، والتمسك بالشيء لرد خصمكم. وأما مقام البناء الصريح المباشر،

فأقل القليل بحسب تجربتي معكم جميعاً. لذلك استخراج ما تعتقدونه منكم بلسانكم، وببرهانكم المباشر، يشبه استخراج الحسك العالق في الحنجرة، يعني عملية شاقة ومزعجة.
وهذا تجده عادةً في كونكم لا تُصرّحون بالمعتقد وحجته إلا بعد ستر عورته بنقول عن غيركم، أو كمخاصمة لغيركم، أو بعد حشد لائحة ممن تزعمون أنه يقول بمثل قولكم ولو حسب توهمكم. "في الكتاب والسنة والصحابة والتابعين والسلف والخلف والعقلاء و...الخ " على طريقة ابن تيمية مثلاً. أو على طريقة سمرين في المقالة التي أرسلتها من كونه لا يقول "الله يشبه خلقه مطلقا" أو "من وجه هو كذا وكذا"، لكن تجده يرد على دعوى عدم التشبيه بذكر أسئلة نقدية استغرابية مثلاً. ومنك أنت في جدالنا أمثلة تملأ صفحات طويلة وقد نبهتك عليها مراراً.
يعني ما تريحون به الخلق هو التالي:
افترضوا أنه لا يوجد ناطق في الأرض غيركم، ولا خصم لكم. الآن تكلموا وبرهنوا.
وليس على طريقة سمرين مثلاً في كتابه الذي يحشد الكتاب والسنة والسلف وابن تيمية والألباني وماركس ولينين وما أعرف مين في خندق واحد في بيان الحق الذي يزعمه.
ولا طريقة ابن تيمية الذي كلما أراد أن يحشو كذبة أحاطها من طرفيها بأسماء أدلة وذكر الاختلافات في المسألة وتكثير الوجوه حشواً.
باختصار: اكتبوا لنا عقيدتكم في الله ونظرية المعرفة وبراهينها.
بدون أي إحالة على خصم أو غير.
وابعث لي هذا إن استطعت. وإن كنت أرجح أنك لن تستطيع التزام هذا الشرط لا أنت ولا مَن وراءك. وأرجو أن أكون مخطئاً. وتستطيع إبطال كلامي بالاستجابة لهذا التحدي. ودقق في الشرط الذي ذكرته والتزمه. واذكر هذا لصاحبك إن شئت ليعينك عليه.
أخيراً: أشكرك على رفع قدري بجعلي في صف أرسطو وأفلاطون.
وأنا سأذكر قدرك بجعلك في صف ماركس ولينين.

وقلت: ١-بالنسبة لقولك عن عدم الوجود المطلق "في الأعيان"، وباقي الكلام. أقول: هذا إعادة شرح لما فرغنا منه. ووضعت كتاب الوجود تحديدا لبيان ذلك. فلا داعي لذكره هنا. لكن ما يهمني هنا تنبيهك على أمور من نفس كلامك.
الأول، التيمية كلكم تكفرون بالحق تعالى الذي هو ما وراء الصور. يعني هذا عندكم باطل.
الثاني، الإله عندكم صورة من بين الصور التي لا تتناهى. لأن تقول كل عين صورة، والصور لا تتناهى، والإله يستحيل أن يكون وراء هذه الصور بحقيقته الخالصة، إذن لابد أن يكون صورة

خاصة في عَرض هذه الصور. وهذا يجعل في الحقيقة إلهك ممكن من الممكنات، ولا يمتاز عن الصور من حيث هي صور. ولاحظ إن صاحبك سمرين يثبت التشبيه ولو من وجه لإلهه، فهو يرد على منكر التشبيه من كل وجه، مما يعني أنه إما يثبت التشبيه من وجه أو من كل وجه لا أدري لأنه لم يفصح عن واحدة منهما وإن كان ظني أنه يقول بالتشبيه من وجه أو بعض الوجوه. وهذا لازم ضروري أصلاً لمذهبكم. وأنا على هذا الأساس أقول لكم بلسانكم "المشبّه يعبد صنماً". وهذه العبارة حقها الانطلاق على كل مشبه وليس المشبه من وجه أو بعض الوجوه فقط. وهو عين الحق. وأنت تعبد صورة من بين الصورالتي لا تتناهى، يعني صنم من الأصنام مهما كان متميزاً عندك بالعوارض، لكنه متماثل مع غيره في أصل الذات الصورية المحسوسة المقيدة.

وتأمل أن الذي يقول مثلنا بأن الحق في ذاته وراء كل الصور، والصور ماهي إلا تجلياته. هذا ليس "مشبهاً" بحال لأنه من جهة يقول بأن ذات الله ليست مثل أي صورة، ومن جهة أخرى أن الصور أصلاً تجليات الله فهي ليست في عرضه ولا هو في عرضها. كذلك ليس معطلاً لأنه يقر بوجود ذات الله. لكن أنتم يلزمكم التشبيه حتماً بل تقولون به ولو من وجه بل في أصل الذات من حيث صوريتها ومحسوسيتها وبقية الأمور من هذا النحو، وقد يلزمكم التعطيل باعتبارات أخرى لا أقل أنكم لم تحسوا بإلهكم وتبطلون واقعية تجريدات أذهانكم.

٢- الحجة الباطلة على استحالة وجود المطلق، التي بزعمكم تؤدي إلى إنكاره يوجد ليس فقط مثلها بل أشد منها بألف مرة بل بما لا يتناهى في إثبات الإله جسمانياً.

رد على هذه الحجة إن استطعت:

الإله إما جسم جزئي في عرض بقية الأجسام (يعني هو جسم متميز مكانه عن بقية الأجسام وهو في جهة منها يملأها وليس فيها غير جسمه)

وإما جسم كلي وبقية الأجسام أجزاء من جسم الإله.

يعني بما أننا نرى أجساماً كثيرة مثل جسمي وجسمك بحواسنا التي هي وسيلة المعرفة الأساسية عندكم، والإله جسم وإن لم نعرف كيفيته، فالواقع يوجب إما أن يكون في جهة من أجسامنا تفصله عنا، وإما هو جسم كلي محيط وبقية الأجسام المخلوقة أجزاء من جسمه. ولا ثالث لهما.

الآن،

إن قلت هو جسم في جهة من الأجسام المخلوقة: فما الفاصل بين جسمه وأجسامنا؟ إن قلت الفاصل هو جسم الإله عاد السؤال إلى ما لا نهاية، وإن قلت الفاصل جسم مخلوق عاد السؤال عن الفاصل بينه وبين هذا الجسم وتسلسل إلى ما لا نهاية. فكلاهما مستحيل.

إن قلت الإله هو الجسم الكلي وبقية الأجسام المخلوقة أجزاء داخل جسمه. يلزمك شناعات كثيرة، منها أن الإله لا يكون الصمد الذي لا جوف له (وهو تفسير يقره شيخكم)،

لأن المخلوقات تكون في جوفه وداخله. ومنها أنه يرد السؤال عن الفاصل بين جزء جسم الخالق المتميز عن جزء أجسام المخلوقات، فيعود السؤال المتسلسل السابق. وغير ذلك.

الآن، اتركنا من الأكبريين والماديين.

انظر فقط في هذه الحجة وأبطلها إن استطعت.

وأقول لك الآن: لن تستطيع، وستغير الموضوع، وتتهرب.

وإن فعلت وأجبت بلا لف ودوران: فإرادتك الحق ستوجب عليك ترك عقيدة التجسيم هذه أصلاً.

وظني أن أول ما ستتهرب به هو العبث بلفظ الجسم.

لنرى.

وقلت: [عن الجسم] معناه: الشيء الجامع بين كل موجودات "الوجود الخارجي"، والمعلوم لنا منه هو الشيء المكون من ذرة واحدة ما فوقها ، ولها أبعاد، ومحسوسة بالخمس أو بعضها.

لاحظ مرة أخرى أنك لا تستطيع أن تقول مباشرة: إلهي هو كذا، وكذا لا يصدق عليه الحجة التي تذكرها أنت بوصفك "جسم". يعني لا تفصح.

كل كلامكم يدور على التجسيم ، المشار إليه باصبع جسمنا، الذي في جهة بالنسبة لجسمنا، المتشخص في الواقع الطبيعي. وهلم جراً.

لكن بالمناسبة وحتى أقطع حجتك أقول: ضع ما تشاء من تعريف الجسم، بوضوح.

ثم برهن عليه.

ثم طبق هذا المعنى الذي تختاره على الحجة التي ذكرتها لك.

ثم بين لي كيف تتخلص من إلزامات الحجة.

ولن تفعل.

كل كلامك السابق هو شاهد محض على ثلاثة أمور لم أزل أنبهك عليها وأنت نائم:

الأول، "لن تفعل" ولن تفعل لا أنت ولا مجسم مثلك.

الثاني، مصداق لفظ "الحشوية" على المجسمة، لأنهم يحشون الكلام حشواً ولا يعرفون الكلام في صلب الموضوع مباشرة وبلب الكلام.

الثالث، أنانيتك العمياء وتكبرك الأجوف سم قاتل وأنت فب الفائت وتحسب أنك في الحاصل.

وأما عن كفايتي إياك الحوار، قلت لك مراراً، مَن كلمني أجبته إلزاماً له بالحجة وإن كان ظني أنه ضال "معذرة إلى ربكم ولعلهم يتقون". فلا تريد حواري فلا ترسل شيئاً لي.

والمهم تذكر أن تجسيمك سم قاتل، وعبادة الصنم عاقبته وخيمة، وأما عرفاننا فهو لنا وليس لك، وصنمك عليك وليس علينا. "أدخلوا ناراً فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا". فافهم ولا أراك تفهم.

وتذكير أخير: أتحداك أن تجد حشوي مثلك يستطيع أن يصبر عليك عُشر معشار ما صبرت أنا عليك. فكف عن الكلام عن الأخلاق، فإني لو عاملتك بما تستحق لقُضي الأمر بيني وبينك من زمان.

وأرجع وأقول: لن تستطيع أن تجيب عناا رد الحجة التي ألقيتها لك. لكن بياني لك سيكون سبب دمارك إن أعرضت عنه، فقد قامت عليك الحجة.

والسلام على أهله

وقلت: ١-كلامك مبني على أصل خاطىء وهو أن مَن عرف الشيء فقد ذاقه وتيقن منه، أو حتى من ذاقه فيجب عليه التسليم به. كلاهما خاطىء.

فقد تعرف وتنكر "يعرفون نعمت الله ثم ينكرونها".

وقد تعلم وتكفر "أضله الله على علم".

فنعم لعلك تعرف وتعلم أمر الوجود الحق، لكنك تكفر به ولا تسلّم به لهوى وشهوة.

٢-أما عن المعذرة بالجهل. فأي جهلك أعذرك به أو تنتظر من رب العالمين أن يعذرك به وأنت من أول يوم تفاخر بعلمك بكل هذه الأمور وتحقيقها ومعرفة نقدها وردها وأصلها وفصلها. تريدني أن أعذرك بالجهل وأنت تدعي حقيقة العلم. أنت تفهم ما تقول أم ماذا.

٣-أما عن المكالمة. فغيّرت رأيي، نسخته. لا تستحق المكالمة، إلا بعد إظهار حسن نيتك بالمكاتبة. فالآن ارجع للحجة التي ذكرتها سابقاً، وأجب عنها حتى أعرف حسن نيتك وصدق طلبك الحق.

وقلت: ضحكت لأني توقعت أنك ستهرب بالعبث بمفهوم الجسم، وفعلاً السطر التالي كان عين هذا العبث.

والأسماء التي نسبتها لك كانت بسبب تجليك بمثال يستحقها.

والمكالمة امتياز لا أعطيه لكل أحد. وليس "خوفا" يا سيء الظن ويا متكبر. استغفر الله وافهم. المكاتبة لأني لا أريد تضييع وقتي معك بدون حفظ كلامي مكتوباً لنقله في كتبي إن شاء الله. فهمت؟

وقلت: الله أعطى إبليس ثلاث فرص للإجابة ثم لعنه ورجمه. وأنا أعطيتك ثلاثمائة ممكن، ولا أزال أصبر عليك.

وقلت: اللقاء حاصل وأنت الذي يفر.

فأجب باحترام ومباشرة وبلا حشو. ويالله نجعلها أوبة وتوبة لك.

وقلت: يالا نمحو كل ما سبق. ونتصافى. ونبدأ الآن من جديد، بسم الله الرحيم الرحيم.
حجتي ضد الإله المقيد المحسوس الجسماني هي ما سبق. ما قولك يا أخي؟
مكاتبة.
رتّب كلامك الآن على أنه الكلام الذي سيُنقل عنك،

وقلت: تفضل وبيّن الثغرات وسدها برأيك الذي تراه سديداً وأجب.

وقلت: حتى نفرغ من المكاتبة لا مكالمة. كما أنه لا صلاة بلا طهور.

قال: جوابه:
قولك {الحجة الباطلة التي بزعمكم تؤدي إلى إنكاره يوجد ليس فقط مثلها بل أشد منها بألف مرة بل بما لا يتناهى في إثبات الإله جسمانيًا}

أقول: أنت هنا تتبع أسلوب الجدل الكلامي، فلا تقوم بالرد على حجة الطرف المخالف بل تقوم بالرد عليه بحجة أخرى، وهذا عين التهرب الخاص بالمتكلمين ولا يثبت شيئًا، بل الرد الصحيح يكون بنقض حجة الطرف المخالف ثم فيما بعد بناء حجة أخرى، أما أن تترك حجة الطرف المخالف قائمة وتبني حجة تخالفهم لا يسمن ولا يغني من جوع بل هذا استسلام أمام حجة الطرف المخالف بأنك لا يمكنك الرد عليها فتذهب لبناء حجة في فكرك أنت ومذهبك أنت بأصولك أنت ومقدماتك أنت التي قد يخالفك الطرف المخالف فيها بالأصل، هذا بدايةً. وأما قولك بأنها أشد منها بألف مرة بل بما لا يتناهى، فهذا ليس قول غريب بل قول لا يصدر من عاقل بالأصل وهو من مبالغات المتحمسين المتهورين أمام مخالفيهم وليس من الحسن أن يصدر من مدعي ولاية ومدعي عرفان.

1

وتكملة الرد على قولك {في إثبات الإله جسمانيًا}

أقول: هذه دلالة التهور بحق، فكما قلت أنت ترد بأصولك أنت ومذهبك أنت ومقدماتك أنت التي هي محل نزاع، فإله الطرف المخالف ينازعونك بالأصل في معنى "الجسمانية" فتأتي أنت وتقيم حجة بعنوان [الرد على إثبات الإله جسمانيًا] !
هذه كمالة الـ1

قولك {رد على هذه الحجة إن استطعت}

أقول: كما قلت، أسلوب جدلي كلامي وكأننا في معركة، فإن لَم تستطع الرد علي فأنا صاحب الحق! وهذا اسلوب الأشاعرة والمتكلمين عمومًا في إثبات عقائدهم، وليس بغريب ذلك ممن يفهم عقائد المخالفين له من كتب الأشاعرة بل من كتب المنتسبين لهم انتسابًا أيضًا كسعيد فودة، وينصح كل من يريد فهم ابن تيمية بالنظر لكتب سعيد فودة، وكلامه في بادئ مقالته دلالة شهوة في النزاع والإطاحة بالطرف الآخر وأكرر لا تليق بمدعي ولاية ومدعي عرفان.

قولك {الإله إما جسم جزئي في عرض بقية الأجسام (يعني جسم متميز مكانه عن بقية الأجسام وهو في جهة منهت يملأها وليس فيها غير جسمه)}

أقول: ما معنى الجسم في البداية؟، وقد سألتك وقلت: {معناه: الشيء الجامع بين كل موجودات "الوجود الخارجي"، والمعلوم لنا منه هو الشيء المكون من ذرة واحدة إلخ...}

أقول: إن كان معنى الجسم هو الشيء الذي له الوجود الخارجي فالله جسم بهذا المعنى لا إشكال، وأما ما تعلمه من الموجودات الخارجية فليس بلازم، إذ لا يلزم من أن كل موجود خارجي عرفتَه كان بصفةٍ ما أن تعمم هذه الصفة على جميع الموجودات الخارجية
=2

فما هو معلوم لك من الوجود الخارجي شيءٌ والوجود الخارجي شيءٌ آخر، فلو كان أن إنسان علمته يرتدي قبعة، فلا يلزم أن يكون كل إنسان يرتدي قبعة بالضرورة، فالمعلوم لك من الإنسان شيءٌ والإنسان شيءٌ آخر، فقولك بعد "المعلوم لنا منه" ليس بلازمٍ.

فإن قيل: ولكنك تقول أن كل موجود خارجي يلزم أن يكون محسوسًا!

أقول: التلازم هنا ليس لكوننا نعلم من الوجود الخارجي صفة كذا، بل بشيءٍ آخر، وهكذا إن قلتَ "المثلث، والمعلوم لنا منه المكون من ثلاثة أضلاع" لا يلزم من هذه العلّة أن يكون كل مثلث له ثلاثة أضلاع ولو كان كل مثلث على الحقيقة له ثلاثة أضلاع، كما أن كل موجود على الحقيقة محسوس.

ولكن لا شك، بعض ما هو مذكور ليس بلازم للوجود الخارجي، مثل أن يكون الموجود الخارجي مكون من ذرة واحدة فما فوقها وأن يكون له أبعاد ونحو ذلك، فبأي شيء كان التلازم؟ عليك بيان التلازم وأما علمك منه فليس بلازمٍ شيئًا.

2=

تكملة قولك {يعني هو جسم متميز مكانه عن بقية الأجسام وهو في جهة منها يملأها وليس فيها غير جسمه}

أقول: أراد أن يشرح معنى كلامه فأتى بالعجائب وليته لَم يشرح المعنى فقد زاد المعنى اضطرابًا، يقول هو جسم متميز مكانه، ما معنى المكان أصلًا؟ سيتهرب ويقول (سؤالك عن معنى المكان عبث!) وكأن معنى المكان الجميع متفقون عليه ومفهوم لكل شخص ولم ينازع فيه سوى انا او ابن تيمية او الفلاسفة او المتكلمين او افلاطون او ارسطو او كل الناس وفقط وفقط.

ثم يقول وهو في جهة منها "يملأها" حسب علمي الاعتقاد بوجود الخلاء يكون للمكان ولكن لأول مرة أسمع بأن الخلاء يكون للجهة! هذا فضلًا عن بطلان الخلاء أصلًا وتفصيل بطلانه في موضعه ولكن هو ليس فقط يعتقد بالخلاء ثم يأتي جسم ويملأ هذا الخلاء بل يعتقد أن الخلاء يكون لجهة ليس لمكان!

نهاية 2

قولك {وإما جسم كلي وبقية الأجسام أجزاء من جسم الإله. يعني بما أننا نرى أجسامًا كثيرة مثل جسمي وجسمك بحواسنا التي هي وسيلة المعرفة الأساسية عندكم، والإله جسم وإن لم نعرف كيفيته...}

أقول: طالما أنه يقصد بالجسم الموجود الخارجي فإيهامه بقوله "مثل جسمي وجسمك وللإله جسم" وكأننا نقول أن للإله جسد مثل أجسادنا هو تضليل وتلبيس على الناس. ويزيد ويقول {بحواسنا التي هي المعرفة الأساسية عندكم} لا أفهم يعني أنت هكذا تريد إظهار أنك فاهم الطبخة يعني وفاهم نوايانا الخبيثة ومنهجنا الشيطاني بزعمك وتفحمنا لكي لا ننكر كلامك أم ماذا؟

قولك {وإن لم نعرف كيفيته} نعم ليس كل موجود في الخارج تعلم كيفية وجوده في الخارج ولكنك تعلم معنى وجوده في الخارج.

قلت: كف عن الكتابة أفضل إن كان هذا نمط كتابتك.

ثم قلت: فصل ودعوة:

١-الإله المقيد المحسوس ليس "الوجود الخارجي" ، لكنه "موجود خارجي" عندك. ولو قلت أنه "الوجود الخارجي" لانتهى الكلام بيننا من وجه، وأنت لا تقوله. إذن هو موجود خارجي في عرض بقية الموجودات الخارجية.
٢-الوجود الخارجي عندك محسوس فقط. بالتالي كل موجود خارجي محسوس مقيد بحسب ذاته.
٣-توجد موجودات خارجية متعددة، بالتالي لابد من ثبوت تمايز بين ذواتها.
٤-الإله المحسوس لابد أن يتميز عن بقية الموجودات المحسوسة. فلابد من إثبات فاصل بينه وبينها. فهو الخالق وهي المخلوقة لكن في الخارج لابد من أن يوجد فاصل بين ذاته وذواتها.

٥-الفاصل بين الخالق والمخلوق المحسوسات كلها: هل هو الخالق أو المخلوق؟
أ / إن قلت الخالق عاد السؤال وتسلسل فيبطل.
ب/ إن قلت الفاصل مخلوق عاد السؤال بينه وبين الخالق ما الفاصل، فيتسلسل فيبطل.
٦-المحسوس الوحيد الذي أحسسنا به في الخارج هو الجسم المكون من أبعاد وهو ذرة فما فوقها، وله شكل ولون. فإذن نحن نعلم بيقين أن "الوجود الخارجي" يشتمل على الجسم. هذا يقين. وافتراض محسوس بالخمس الجسمانية ليس جسمانيا غير معلوم بالتجربة فهو دعوى مجردة. وأما الذهن فلا يتصرف إلا في الجسم.
فيلزم عن ذلك أن الإله المحسوس جسم مثل أو يشبه الأجسام الطبيعية. بغض النظر عن الكيفية الخاصة له.
الآن: مدار الحجة على الفاصل ما بين الإله المحسوس وغيره من المحسوسات.
فالسؤال: هل تثبت فاصلاً بين الإله والمحسوسات المخلوقة؟
إن قلت: نعم، فهل الفاصل هو ذات الإله أو ذات مخلوقة أو لا خالق ولا مخلوق؟
إن قلت الخالق أو المخلوق تسلسل إلى ما لا نهاية. إن قلت لا هذا ولا ذاك خرجت عن المعقول وبطل كلامك.
إن قلت: لا يوجد فاصل بين الإله والمحسوسات. فقد ادعيت وحدة الموجود وكله الإله.
الآن أجب مباشرة إن استطعت. ولن تستطيع.

وقلت: تعليقات على الحشو السابق:
١-رددت على حجتك مباشرة في كتاب كامل بل وكتابين تقريباً معه. والآن ذكرت لك نقضاً لمذهبك على أسس مذهبك التجسيمي. فكل ما ذكرته في الفقرة ١ حشو محض. وأما قولي

بألف وبما لا يتناهى، فالألف باعتبار مخالفة النور للظلمة "ليلة القدر خير من ألف شهر"، وما لا يتناهى باعتبار مخالفة الحقيقة للباطل "ماذا بعد الحق إلا الضلال". وجهلك بالإشارة حجة عليك لا لك.

٢-لم أنصح "كل من يريد فهم ابن تيمية" بالرجوع لكتب فودة مثلاً. هذا كذب منك. وإنما ما ورد في بعض كتبي نصيحة لمهووس بابن تيمية ليفعل ذلك، فهي دعوة له لكي يتوسع . ثم نصحته لكي يقرأ النصوص المنقولة عن ابن تيمية وإن خالف في رأي الناقل وتعليقه عليها، وهذا منصوص عليه في كلامي، فقولك هنا كذب وتدليس.

٣-حين دخلت في الموضوع بعد الحشو. قلت "إن كان معنى الجسم هو الشيء الذي له الوجود الخارجي فالله جسم بهذا المعنى با إشكال". أقول: هذا دليل أنك حمار بامتياز، ولا تستحق أقل من هذا الوصف. لأن كل مؤمن بالله يعتقد بأن الله له "الوجود الخارجي" يعني متحقق استقلالاً عن ذهن الإنسان واعتباره. هذا مفروغ منه. فأن تجعل تعريف الجسم هو هذا ولو احتمالاً دليل أنك تائه في تيه أعظم من تيه بني إسرائيل. هذا أولاً.

ثانياً، هذا النوع من الجواب التيمي الغبي "إن كان..فكذا" بينما أنت تعرف المقصود وأنه ليس قصدنا هذا المعنى بالجسم، هو من الحشو والتهرب واللف والدوران الذي هو تخصصكم معشر التيمية.

ثالثاً، لم تذكر أي تعريف آخر للجسم لكنك اكتفيت بذكر هذا الاحتمال الباطل يقيناً عندنا وأنت تعلم أنه ليس مقصود خصوم المجسمة هذا التعريف يقيناً. شيخ ضلالتك كان أحسن منك حين ذكر نحو ثمان تعريفات للجسم.

هذه النقطة الكبرى والأساسية في الموضوع كما ترى جئت بها بحشو محض.

٤-قولك "أما ما تعلمه من الموجودات الخارجة فليس بلازم، إذ لا يلزم من أن كل موجود خارجي عرفته كان بصفة ما أن تعمم هذه الصفة على جميع الموجودات الخارجية". ثم تذكر لازم قولك أن كل موجود خارجي محسوس بالضرورة وتجيب عن اللازم هذا فتقول "التلازم هنا ليس لكوننا نعلم من الوجود الخارجي صفة كذا، بل بشيء آخر" ثم تذكر مثال المثلث وأنه لا يلزم عن كون كل مثلث نعلمه "من ثلاثة أضلاع" فتقول أنه لا يلزم أن يكون كل مثلث له ثلاثة أضلاع ولو كان كل مثلث على الحقيقة له ثلاثة أضلاع وتقيس على ذلك أن "كل موجود على الحقيقة محسوس"

أقول: هذه الفقرة وحدها كافية للحكم بذنب مَن يقول عنك حمار، وأنا استغفر الله من ذلك، لأنني أهنت الحمار بتشبيهك به.

أولاً، ما أعلمه عن الموجودات الخارجية يلزمني طبعاً البناء عليه لأني أبني على ما أعلم. وإلا فما العكس؟ أن نبني على ما نجهله عن الموجودات الخارجية، وهذا لا يقول به إلا جاهل مثلك اطمأن قلبه إلى الظلمة.
ثانياً، تخلط جنابك بين الوجود الخارجي والموجودات الخارجية. إذا قلنا أن الوجود الخارجي س، فهذا يعني س متحققة في كل موجود خارجي يقيناً. كما لو قلنا الوجود الخارجي مادي. ففوراً كل موجود خارجي مادي وله صفات المادة الجوهرية. وعلى ذلك، لو حكمنا على الوجود الخارجي بأنه محسوس، وكنا نعلم أن "محسوس" هو وصف لنا نحن بحسب ما ندركه بحواسنا وإلا صارت الكلمة حشواً، ثم نظرنا بحواسنا فوجدناها لا تدرك إلا الأجسام ذات المواد (ذات الحدود والأشكال)، فيجب أن نحكم على كل موجود خارجي محسوس بأنه أيضاً ذات لها حد وشكل ومادة ولها أبعاد وفي جهة ونحو ذلك.
رابعاً، حين تدعي أنت أنه يوجد موجود محسوس مخالف لما تقر أنت أننا نعلمه من الموجودات الحسية، فهذا لا يكفيك في تأسيس عقيدة يقينية. لأن مجرد الاحتمال (على فرض صحة أصله) ليس برهاناً لإثبات ولا لنفي المعلوم. فأقصى ما عندك هنا هو تشكيك غيرك فيما خرج عن دائرة علمه، وليس لنقض ما يعلمه ولا لإثبات ما تدعيه أنت. يعني تغشيب محض.
خامساً، مثال المثلث نكتة الموسم. مثلث لا يلزم أن تكون له ثلاثة أضلاع وإن كان في الحقيقة له ثلاثة أضلاع. من أجل مثل هذا الهراء قالوا "مَن تنمطق فقد تزندق" وأنا أزيد: فقد تمخرق.
أخيراً، بعد كل هذا اللف والدوران ، تقر بأن "كل موجود على الحقيقة محسوس". وهذا باطل من وجوه.
منها أنه تعميم، ولم تذكر ما يثبته، وقد كنت تشنع علينا قبله.
منها أنه باطل لإثباتك الوجود الذهني وهو غير محسوس عندك.
منها أنه محل الدعوى، فأنت تصادر على المطلوب بهذا.
ومنها ومنها.
حشو محض.
٥-قولك "لكن لا شك، بعض ما هو مذكور ليس بلازم للوجود الخارجي"
أقول: فماذا عن البعض الآخر؟
تكمل "مثل أن يكون الموجود الخارجي مكون من ذرة واحدة فما فوقها وأن يكون له أبعاد ونحو ذلك، فبأي شيء كان التلازم؟"
أقول: هذا تدليس. لأن كلامنا ليس عن "الموجود الخارجي" هكذا، بل عن الموجود الخارجي الذي نفرضه الآن محسوساً فقط على الحقيقة كما هم قولك، ونحو هنا في مقام نقض قولك.

فهذه الصفات تلزم الموجود الخارجي المحسوس. كتمك لوصف المحسوس هو محل دجلك أو غفلتك. هذا أولاً.

ثانياً، التلازم مبني على أنك تقول عن الموجود الخارجي "على الحقيقة محسوس" وبالضرورة كذلك. لما نظرنا بحواسنا التي بها جاء اسم "محسوس" أصلاً، وجدنا هذه الصفات تجمع ما ندركه بها. كل ما نحسه مكون من ذرة فما فوقها، يمتاز بعضه عن بعض، وله أبعاد لأن له حيز لجسمه ينفصل به عن جسم غيره، وهكذا. إلا أن تقول "محسوس" لا تعني محسوساً لنا نحن. فيصبح اللفظ حشواً ولغواً. وحينها يجب عليك التزام الكثير مما لا أراك تلتزمه.

ثالثاً، علمنا يلزم عنه كل شيء. لأننا مكلفون بحسب علمنا وليس بحسب جهلنا. ثم لأنه إن كان لا يلزم عن علمنا، فيلزم عن ماذا عن قول الدجاجلة مثلك.

وقلت: أما عن المثلث: فجوابك تشقيق فارغ. لأن "المثلث، والمعلوم بنا منه المكون من ثلاثة أضلاع" هو تعريف لجوهر المثلث. نعم لا يلزم من كوننا نعلم مثلثاً طول كل ضلع فيه عشرة أمتار فما دونها أن يكون كل مثلث آخر لا نعلمه أيضاً ضلعه من عشرة أمتار فما دونها، فقد يوجد مثلث ضلعه ألف متر، لكن لابد أن يكون من ثلاثة أضلاع وإلا ليس مثلثا . يعني فرق بين جوهر المثلث وصفاته العرضية مثل مثلث قائم الزاوية أو لا، وما شابه. فمثالك غلط من كل وجه.

كلامنا أصلاً ليس عن "علة" أي شيء. كلامنا عن شهودنا وعلمنا وأحكامنا التي تنبني على ذلك. يعني أنت حافظ كلمتين وتصول وتجول بهم ولا تفهم.

هذه نهاية التعليقات على حشوك. ولولا آية "سيقول السفهاء من الناس...قل" لما رويت قولك ولا أجبتك عنه.

وصدق قولي أنك لن تستطيع الجواب.

ثم قلت: تسب رب العالمين بجعله مقيدا محسوسا
وتجهّل كل أهل الله برمي إلهنا بالعدم
ثم تبكي وتنتظر الحساب

ثم قلت لما احتج على ما اعتبره تدليساً مني بعدم ذكر فكرة "علّة" كون المثلث له ثلاثة أضلاع المذكورة سابقاً: لا. لأن تعريف جوهر الشيء، وكونه كافياً في الحكم على كل ما له نفس الاسم، هو القدر الذي يهمني. اما العلة فلا وجه لها ولا اريد الجدال فيها فلم اذكرها.

وقلت قبلها: "هذه العلة" عبارة لا معنى لها فب سياق كلامنا.

وقلت: إعادة شرح كلامك مع حذف حشوك وما لا علاقة له بالموضوع ليس تدليسا . التدليس والكذب هو ما ورد في ردك.

وقلت: لا. لأن تعريف جوهر الشيء، وكونه كافياً في الحكم على كل ما له نفس الاسم، هو القدر الذي يهمني. اما العلة فلا وجه لها ولا اريد الجدال فيها فلم اذكرها.

ثم بعد ذلك تكلّمنا في حوار، فنقلنا الله من الظلمات إلى النور، وحصل الوفاق والتفاهم والوداد، وحرسنا الله من الجدل الشيطاني إلى الحوار العقلاني الروحاني. فالحمد لله رب العالمين. فكل ما مضى مما نقلته ينبغي الاقتصار منه على المواضع العرفانية والعقلانية فقط، أي الجانب الموضوعي لكل فكرة طُرِحت ولات تُشَخصَن.

...

قالت: الموضوع وبما فيه ، هالمره عن مشاعر وليس افكار ،،،تقدر تقول اني ارتكبت ذنب ، ولكن الاغرب من من الذنب ان ما حسيت بشعور تانيب الضمير ، او يلي جالسه اسوي غلط . كنت بلحظة صفاء وقت الذنب ، وحتى بعده والى يومك هذا لحظه صفاء، ما عندي اي احساسي سلبي اتجاهه رغم انه ذنب واضح. حاليا جالسه بحيره بالموضوع كيف اقدر اتوب وانا اصلا مالي حاسه بالخطا يلي سويته ؟!

قلت: كيف عرفتي أنه ذنب؟ يعني فيه نص شرعي واضح أو كيف؟

قالت: ايوه

قلت: من الكبائر أو الصغائر؟

قالت: للامانه ماعرفت الاجابه ، مصادر تقول من الكبائر ومصادر ثانيه تقول لايجوز (ولكن ليس من الكبائر)

قلت: المهم أولاً أن نتذكر أن شعورنا تابع لشرعنا. وليس شرعنا لشعورنا. يعني إذا خالفنا الشرع فيجب أن نتوب ونكف ما استطعنا، ولو عدنا للذنب فيجب أن نتوب منه ولو سبعين مرة.

ثانياً، أحياناً نص الشرع له أبعاد وظروف ومقاصد. فيكون تطبيق النص على حالة كل شخص مختلفة. مثلاً، يوجد نص بوضع الخمار والجلباب للمرأة، فقد لا تلبسه المرأة المسلمة ولا تشعر بالذنب، لماذا؟ لأنه في الحقيقة اللباس حق لها وليس واجب عليها، فإذا اختارت

إسقاط حقها فهذا لها وحينها تسقط حرمة نظر الرجال إليها. لكن مَن لا تعرف هذا المعنى قد تظن أنه واجب عليها وليس حقاً لها، فتشعر بالذنب بسبب رأيها هذا وليس بسبب تأثير الحقيقة الموضوعية للذنب. بعبارة أوضح: الذنب قد تكون له حقيقة موضوعية في باطن العالَم، وقد تكون له صورة ذهنية في نفس المعتقِد. يعني قد يكون ذنب تكويني أو ذنب نفساني. لذلك قد يتعارضا. فمثل المسلمة التي لا تضع الحجاب ولا تشعر بالذنب وتستغرب، فالسبب هو أن اعتقادها أنه ذنب رأي لكن عدم إحساسها بأنه ذنب بسبب الواقع الموضوعي.

الآن، قد يكون ما أنتي فيه من هذا القبيل. يعني قد يكون اعتقادك مخالف للواقع، فلم تشعري بالذنب بسبب عدم وجود ذنب واقعي، واستغرابك بسبب اعتقادك أنه ذنب.

لا أستطيع الحكم في ذلك إلا بعد معرفة كل تفاصيل العمل المذكور مع معرفة كثير من تفاصيل حياتك وشؤونك. وللخصوصية أنصحك بإعمال ما ذكرته هنا، لكن إذا ضاق عليك الأمر وأحببتي إخباري فقولي لي ما تشائين والله كريم.

قالت: شكرا لك بانك سمحت لي اني اشاركك الامر ، لان فعلا احتاج اشاركه ،، ولكن حاليا فيني صراع مع ذاتيلما اهدى احتاج فعلا اتناقش بالامر.

قلت: موفقة الله يبارك لك ويهديك للأحسن.

...

حين تعيش وسط المسلمين فقط، قد تظن أنهم لا شيء. لكن حين تعيش وسط غير المسلمين، تعرف أن المسلمين كل شيء.

...

قال: الله جل في علاه يقول في كتابه العزيز "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"، و بناءً عليه فما هي مشروعية حروب الردة و حجيتها من الكتاب العزيز؟

قلت: لابد من التفريق بين حكم المرتد، وحكم ما عُرف في التاريخ بحروب الردة في عهد أبي بكر رحمه الله.

أما حكم المرتد من القرءان، فإني شرعت في كتابة كتاب اسمه البرهان يتعلق باستقراء كافّة آيات القرءان وعلاقتها بموضوع حرية الأديان وحكم المرتد عن الإسلام، لازلت في سورة البقرة، وسأرسل لك ما كتبته حتى الآن إن شاء الله حتى تطلع عليه إن أحببت.

وأما بالنسبة لحروب الردة البكرية، فلها أكثر من تفسير، وأحسن تفسير عندي لها هو أنها حروب سياسية تم إلباسها لباس ديني لارتباط السياسة بالدين في ذلك العصر، لكنها على

التحقيق كانت إما حروب ضد الأغنياء الذين رفضوا دفع الزكاة للفقراء فإن منع الزكاة كان منعاً لما قال عنه النبي "تؤخذ من أغنيائهم وتُرد على فقرائهم" بالتالي هي نزعة معروفة عن الأغنياء كما تجده حتى اليوم في رفضهم دفع الضرائب التي تفيد الطبقات الفقيرة والمتوسطة من باب البخل والشح وعدم إرادة دفع الحقوق التي عليهم ولغيرهم، وهذا من باب "في أموالهم حق معلوم" فهو حق. وإما في بعض الحالات (لأن الحروب كانت مع قبائل متعددة) كانت ضد قبائل سعت في الحرب ضد أهل المدينة بالتالي كانت الحرب معلنة بين الطرفين فجاز القتال فيها من باب "قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم".

...

{والله يريد أن يتوب عليكم}: الواحد بالذات {الله}، يريد بإرادة واحدة {يريد}، أن يفعل فعلاً واحداً {يتوب}، يتعلّق بالكثيرين {عليكم}. بالتالي الواحد ذاتاً وإرادةً وفعلاً، يتعلّق بالكثيرين بدون أن يفقد وحدته ولا يمتنع وقوعه على الكثيرين.

{ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلاً عظيماً}: اتفقت إرادتهم {يريد}، وهم كثيرين بالذات {الذين}، وفعلهم كثير {يتبعون}، ومتعلق فعلهم الأول كثير {الشهوات}، ومتعلق فعلهم الثاني كثيرين {تميلوا}، ومقصود فعلهم له كثرة {تميلاً ميلاً عظيماً}. بالتالي، الكثيرون بالذات والفعل والصفة، فعلهم يتعلق بالكثيرين لحبسهم في الكثرة.

الله واحد يجذب الكثيرين إلى وحدته. الكثيرون إرداتهم إبقاء الكثيرين في الكثرة.

الحنيف هو العبد الذي يميل من الكثرة إلى الوحدة. الشهواني هو العبد الذي يغرق في الكثرة.

{يريد الله أن يخفف عنكم}: إرادة واحدة {يريد}، من ذات واحدة {الله}، بفعل واحد {يخفف} يتعلّق بالكثيرين {عنكم}. بالتالي الواحد إرادةً وذاتاً وفعلاً، تعلّق بالكثيرين.

{وخُلق الإنسان ضعيفاً}: الكلام عن ناس كثر في قوله {عليكم} و {تميلوا} و {عنكم}، لكنه يقول هنا سبحانه بلسان الواحد {الإنسان}. فالخلق لم يتعلّق بالكثيرين هنا، لكن بالإنسان الكلي، {خُلق الإنسان ضعيفاً} وليس: خُلق الناس ضعفاء. فالله خلق الإنسان الكلي، وخلق كل إنسان جزئي. لكن كل صفات الإنسان الجزئي تابعة في الأصل للصفات المخلوقة للإنسان الجزئي.

بالتالي {خُلق الإنسان ضعيفاً} كافية للدلالة على أن كل إنسان جزئي لابد أن يكون {ضعيفاً} أيضاً.

...

أ-إن كانت عِلّة التحقق في الواقع هي الماهية الجزئية، فلابد من عدم تحقق أي ماهية جزئية مخالفة لها، ولابد من عدم تحقق الوجود الذهني وكل اعتبار ذهني، ولابد من عدم تحقق أي ماهية جزئية تختلف عن الماهية الجزئية الأخرى لأن "الماهية الجزئية" هكذا لا تحقق لها في الخارج على المذهب الحسي لأنها مفهوم ذهني والموجود في الواقع على هذا المذهب إنما هو ماهيات جزئية خاصة، فلو كان من شرط الوجود في الخارج هو صفات خاصة للماهية الجزئية لوجب عدم وجود أي ماهية تخالفها في ذلك أو تفقد تلك الصفات أو بعضها. وكل هذا يستحيل القول به عقلاً وشهوداً وشرعاً.

بالتالي لا يمكن أن يكون "القيد" في الموجود، أو "الماهية" هي عِلّة تحققه في الواقع. فلا يبقى إلا أن "الوجود" هو عِلّة التحقق. لأن الموجود هو الوجود مع الماهية والقيد. فحيث بطل كون الماهية والقيد عِلّة التحقق، فليس إلا الوجود.

ب-الماهية لا يمكن أن تكون عِلّة التحقق من دون الوجود، لأن الماهية بدون الوجود هي وبحسب التعريف لا تكون إلا ماهية منفي عنها الوجود، أي ماهية معدومة. وحيث أنا فرضناها متحققة، وهنا ثبت أنها معدومة، فيسقط اعتبار الماهية عِلّة التحقق أو قابلة للتحقق بدون الوجود.

ج-الوجود ليس جوهراً لأن الجوهر يتميّز عن الجواهر المغايرة له، فلو كان الوجود جوهراً لوجب أن لا يوجد أي جوهر آخر كالجسم والروح إذ يستحيل للجوهر أن يُقيم جوهراً آخراً، لأن الجوهر هو القائم بنفسه.

وليس عَرَضاً، لأن العرض يقوم بالجوهر، فلو فرضنا الوجود عَرَضاً لوجب أن يكون جوهره موجوداً قبل الوجود ومن دون الوجود أو يمكن تعقّله منفصلاً عن الوجود، وكل ذلك مستحيل عقلاً لأنه من دون الوجود ليس إلا العدم.

وليس جسماً، لأن الجسم جوهر محسوس من ذرّة فما فوقها بحسب التأليف، بالتالي كل جسم موجود في الخارج، وعلى ذلك له الوجود أوّلاً، وعليه أيضاً ينتفي الوجود عن الموجود الذهني الذي ليس بجسم والحال أنه موجود في الذهن فله الوجود بالرغم من عدم جسمانيته.

...

الجنّة العلم بالله. والنار الجهل بالله.

الجنّة جنّتان، جنّة التنزيه عن التشبيه، وفوقها جنّة التنزيه عن التنزيه الأول. فتنزيه أدنى وتنزيه أعلى، وكلاهما حق على درجتين. لدخول الجنّة الأول نقول {الله أكبر} وهي التي نفتتح بها الصلاة، فإن {أكبر} تنزيهه عن التشبيه، فإنها نظر إليه بعد اعتبار الخلق والحد، أي تكبيره عن مطلق الظلمة. ثم للارتقاء إلى الجنّة الأخرى نقول {سبحانك} وهي التي نفتتح بها الذكر في الصلاة، فبعد التكبير تخرج من شهود الخلق إلى شهود الحق فتقول {سبحانك} على سبيل المواجهة والتوجّه والحضور التوحيدي، وقولك {سبحان} منها تنزيهه، فتنزهه عن التكبير الذي افتتحت به الصلاة، فهو مُنزَّه عن تكبيرك ومقارنتك له بالمحدود والمخلوق والنسبي، وحيث أنه مُنزّه عن التنزيه النسبي فهو الحقيقة الوحيدة المطلقة الجامعة للوجود ولذلك تقول {اللهم} بعدها، ولأنه الوجود الحق فهو جامع بذاته لكل الكمالات فتقول {وبحمدك} فتحمده بكل كمال ظهر بكل محدود إذ هو له بالحق كما قال "والله يعلم وأنتم لا تعلمون" وإن ظهر فيك العلم، فعلى الحقيقة العلم لله وليس لك من الأمر شيء بل الأمر كله لله وإليه يُرجَع الأمر كلّه. إذن، العلم بالله كله مبني على التنزيه، إما التنزيه النسبي وإما التنزيه المطلق. أي إما تنزيهه عن كل حد، وإما تنزيهه عن مفارقة الحد بالذات بل تثبته متجلياً بكل حد بوجهه المطلق فليس إلا الله وحسب على الحقيقة.

النار ناران، نار التشبيه النسبي، وتحتها نار التشبيه المطلق. فالتشبيه النسبي أن تعتقد بأن ذات الله تشبيه ذات الممكن والمحدود والمخلوق بعد إثبات ذات الممكن كموجود مستقل خارج عن الله، فحتى لو نفيت المشابهة في الكيفية الخاصة لكنك تثبت المشابهة في الكيفية العامّة وتجعله مجانساً للمخلوقات ولو من وجه من حيث وصف الذات والصفات والأفعال على الحقيقة. ثم تحتها نار التشبيه المطلق، وهو أن تجعل كيفيته مساوية لكيفية مخلوق محدد، كأن تشبهه بالإنسان أو تشبهه بالملائكة أو بالجن أو بما كان من المخلوقات الجزئية.

...

{ولله ما في السموات وما في الأرض} هي ملكه.

{ولقد وصّينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم} مَن قَبلوا عبوديتهم ومملوكيتهم لله، وأخذوا وصيته وكتابه وهما التعبير عن إرادته التشريعية سبحانه المتفرعة عن ملكه وإرادته التكوينية المثبتة في قوله {لله ما في}.

{أن اتقوا الله} اتقوا نسبة الملك لكم، واتقوا تقديم إرادتكم على إرادته التشريعية الموصوفة لكم في كتابه، واتقوا أثر الخروج عن رسم العبودية فإنه ليس بعد الرحمة التشريعية إلا القهر التكويني "ادخلوا أبواب جهنم".

{وإن تكفروا} أصل التقوى الإيمان بملكية الله للأكوان. وفرعها طاعة الله في وصيته وكتابه.

{فإن لله ما في السموات وما في الأرض} فهي ملكه. أي حقيقة ملكية الله ليست باعتبار عقولكم واختيار إرادتكم، حتى تبطل ملكيته أو تضعف في حال خالفتم مقتضاها في عملكم. بل ملكيته ثابتة ومطلقة ومستقلة عن اعتباركم واختياركم.

{وكان الله غنياً حميداً} لأنه {كان} فهو الآن على ما عليه كان بالضرورة. فما كان قبل خلقكم هو ما هو كائن وسيكون بعد خلقكم. فكان غنياً عنكم قبل خلقكم فهو الآن غني عنكم أيضاً. وكان حميداً مُطاعاً محموداً قبل خلقكم فهو الآن كذلك، بل أطعتموه حين أمركم بـ"كن" فكنتم وحمدتموه على تكوينكم فقلتم "بلى" وكل شيء يسبّح بحمده، وستحمدوه في الآخرة "تستجيبون بحمده" "قضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين".

...

في الإلهيات، الممكن كالواجب، والمُحتَمَل كالحاصل.

لذلك قال تعالى {لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم قل فمَن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يُهلك المسيح بن مريم وأمّه ومَن في الأرض جميعاً} فنحن نعلم أن الله لم يُرد ولا يريد إهلاك المسيح بن مريم وأمّه ومَن في الأرض جميعاً من المؤمنين والأولياء، لكن مجرّد إمكان ذلك كاف لإثبات المطلب. ولولا صدق قاعدة "الممكن كالواجب والمحتمل كالحاصل" في الإلهيات لما كان في هذا القول حجّة أصلاً لأنه أمر مفترض غير متحقق في الواقع لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل، فهو ممكن خالص بالنسبة للقدرة الإلهية لا يخرج إلى الوجود في الأعيان.

وعلى هذه القاعدة، كل مَن أثبت ممكناً في حق الله في حكم العقل، فكأنه أثبته واجباً لله ولابد من إثبات ذلك كأنه حصل فعلاً من حيث دلالته على حقيقة ذات الله.

قال: (إن أراد أن يُهلك المسيح بن مريم وأمّه ومَن في الأرض جميعاً... غير متحقق في الواقع لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل). (كل شيء هالك إلا وجهه) ؟

أقول: إهلاك غير الإهلاك. {كل شيء هالك} هذا أمر حاصل باعتبار أن لا تحقق لشيء من دونه، وباعتبار موت كل مَن على الأرض. لكن {إن أراد أن يُهلك المسيح} هي من قبيل قوله تعالى "ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن...فأهلكناهم بذنوبهم" وَقوله "أهلكناهم بذنوبهم وأغرقنا آل فرعون" وَقوله "أهلكناهم لما ظلموا" وَقوله "أهلكناهم فلا ناصر لهم". فلا يوجد عبد إلا وعليه ذنب ويخطئ ولو فيما بينه وبين الله، كما قال لنبيه "يغفر لك ما تقدّم من ذنبك وما

تأخر"، وقال النبي "كل بني آدم خطّاء" وقال "نعوذ بالله من شرور أنفسنا". فإن أراد الله أن يؤاخذ عباده بمثل هذا ويهلكهم به، فلا أحد يملك دفع ذلك عنهم.

لاحظ الفرق بين {أن يُهلك} وبين {كل شيء هالك}. يُهلك غير هالك. {يُهلك} فعل مُعلّق بشرط {إن أراد} فهو فعل قد يحدث وقد لا يحدث، لكن {هالك} اسم يعبّر عن حقيقة ماهية مَن وُصف به فهو أمر حاصل مفروغ منه. فلو اعتبرنا الاثنين كشيء واحد، لبطل قوله {إن أراد أن يُهلك المسيح} بحجّة {كل شيء هالك}، أي لا معنى لتعليق الهلاك على الإرادة إن كان الهلاك حاصل على الحقيقة إن كانا شيئاً واحداً. والحال أنهما يختلفان في صورة اللفظ وسياق الكلام وحقيقة المعنى على السواء. فالصورة في الأولى {يُهلك} وفي الثانية {هالك}، والسياق في الأولى معلّق على شرط {إن أراد} وفي الثانية مطلق {كل شيء هالك}، وحقيقة المعنى في الأولى هلاك الترك والمؤاخذة بالذنب والإبقاء في الظلمة الأصلية ونحو ذلك، وفي الثانية هلاك عدم تحقق النفس في الواقع من دون إشراق نور وجهه سبحانه "الله نور السموات والأرض... ومَن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور". ومن هنا قال النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه " أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة" فكل عبد وكل ماهية في ظلمة وفساد حتى يُشرق عليه الوجه الإلهي فينيره ويصلحه.

...

{الله نور السموات والأرض} نور واحد يقع على كثيرين. وهو نور حقيقي له "وجود خارجي" وليس منتزعاً ذهنياً من الكثيرين. بل لا وجود للكثيرين من دون نوره "ومَن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور".

...

{الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سِرّاً وعلانية} يعني بالليل سرّاً وعلانية، وبالنهار سرّاً وعلانية. ويعني أموالهم النفسية وهي الأقوال العلمية، وأموالهم الحِسّية وهي المواد الطبيعية. فحتى تكون من أهل هذه الآية لابد من أن تُعَلِّم على الأقل كلمة واحدة وتعطي على الأقلّ لُقمة واحدة، أو ما شابه ذلك، بدون مَنّ على مَن تنفق عليه، ولا أذى له، بل تعطيه وأنت ترى أنه هو الذي أعطاك بالقبول منك لأنه أعطاك أن تكون أهلاً للانضمام لكرام هذه الآية وفضلها {فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون} فانظر ما أعطاك بالقبول منك.

...

قالت: السلام عليكم ورحمة الله

عندي سؤال احسه سخيف مو عارفة اصيغه كويس.

لما قال ابراهيم ربي اجعل هذا بلدا امنا

وش يقصد بهذي الدعوة؟
هل هو امان المقصود فيه مافيه حرب؟
طيب ليه جات فترة تقريبا ١٥ يوم كان المسجد محاصر وحاربوا فيه؟ وكان فيه رمي وتفجير وما كان فيه امان، (اتكلم عن حادثة جهيمان)

أقول: وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته
سؤالك مهم جدّاً وليس سخيفاً على الإطلاق.
الأمن في القرءان على معاني:

منها الأمن من عذاب الله وإهلاكه، كما في قوله "أفأمن أهل القرى أن يخسف الله بهم الأرض". وبهذا الأمن، "اجعل هذا البلد آمناً" يعني من أن يخلوا من مستغفر لله أو من رسول لله ومؤمن بالله، كما قال تعالى "وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون" وقال "لولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم أن تطأوهم فتصيبكم منهم معرّة بغير علم ليدخل الله في رحمته مَن يشاء لو تزيّلوا لعذّبنا الذين كفروا منهم عذاب أليم". بالتالي طالما أن في البلد مستغفر أو رسول أو مؤمن ولو مستتر، يبقى البلد آمناً من عذاب الله الذي يدمّر به الأقوام. وقد تحققت دعوة إبراهيم في مكّة فلم يصبها عذاب من الله يدمّر أهلها حتى هذا اليوم فالحمد لله وسلام على إبراهيم.

ومنها الأمن بمعنى تشريع الأمن. كما في قوله "أولم نمكّن لهم حَرَماً آمناً يجبى إليه ثمرات كل شيء" وقوله "أولم يروا أنا جعلنا حرما آمناً ويُتخطَّف الناس من حولهم". فلما جعل الله من باب التشريع الحرم مكاناً لا يجوز القتال فيه كمبدأ، وليس مطلقاً، كان آمناً بهذا المعنى. ونقول كمبدأ وليس مطلقاً، بدليل "لا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم"، إذن بسبب الأمن المبدأي جاء نهي "لا تقاتلوهم"، لكن لأنه ليس مطلقاً قال "فإن قاتلوكم فاقتلوهم". وبهذا المعنى، قد يقع القتال في المسجد الحرام، إما بظلم من المعتدين وإما بعدل من المؤمنين، لكن من آثار دعوة إبراهيم هنا أن يكون اختلال الأمن فيه سريع الزوال واستثنائياً ولا يرتكبه مؤمن عدواناً لذلك قال "مَن يُرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم". بمعنى أن الظالم فيه سيزول حتماً. وقد حصل ذلك عبر التاريخ كثيراً، ونحن الآن نشهد إلحاداً جديداً في الحرم على يد الطائفة السعودية الوهابية، وسنشهد إن شاء الله إزالة الله إياهم وتحرير الحرم من قبضتهم المحتكرة الآثمة والمعتدية الظالمة كما فعل الله بمن كان قبلهم ممن كان أقلّ ظلماً منهم.

فهذا على المستوى الظاهري للأمن والحرم الأرضي. وأما على المستوى الباطني فالأمر مطلق، لأن الظاهر لابد فيه من استثناءات لأنه مقيّد، لكن الباطن وحده يحتمل الإطلاق لأنه من شأن الله تعالى والدار الآخرة والنفس الخالدة كما قال مثلاً "أفمن يُلقى في النار خير أم مَن يأتي آمِناً يوم القيامة"، فمكّة مثال في الدنيا على الجنّة في الآخرة، ومن شأن المثال الدنيوي أن توجد فيه أحياناً استثناءات ولو من بعض الوجوه لكون الدنيا دار التقييد "الدنيا سجن المؤمن". الإيمان بالمؤمن سبحانه وتعالى هو مكّة السرّ فمن دخل هذا الحرم كان آمناً. القرءان هو مكّة الروح وحرم الروح فمن دخله كان آمناً من الشرك والجهل والضلال لأن هذا "القرءان يهدي للتي هي أقوم". وهكذا في كل مراتب الوجود، في كل مرتبة مكّة خاصّة بها، مَن دخل حرمها كان آمناً بحسب طبيعة المرتبة. لذلك قال مثلاً في أعلى مراتبها "بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئاً" فالتوحيد هو حقيقة مكّة، ولذلك نجد في مكّة الظاهرية قال " يتُخطّف الناس من حولهم" كما قال في الشرك "حنفاء لله غير مشركين به ومَن يُشرك بالله فكأنما خَرّ من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق"، فالتخطّف ظاهر في الحالتين خارج حرم مكّة الأرضية والتوحيدية. وعلى هذا النسق باقي المراتب التي تحت التوحيد.

...

الفعل في السماء قبل الفعل في الأرض. وإن لم يظهر الفعل السماوي السابق في الأرض كما هو تماماً في السماء. كما قال مثلاً عن قوم لوط "فأخرجنا مَن فيها من المؤمنين. فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين"، فقوله "أخرجنا مَن كان فيها من المؤمنين" فعل سابق في السماء، وقوله "فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين" الحال في الأرض.

...

أثبت الله العلم لنفسه، وأثبت العلم لعبده. فما نسبة علم العبد إلى علم الله؟ الجواب: العبد ليس له علم أصلاً، وليس من شأنه العلم، كما قال "الله يعلم وأنتم لا تعلمون" وقال "علّمك ما لم تكن تعلم" وقال "أخرجكم من بطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئاً" وقال "لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء" وقال "إنما العلم عند الله". إذن العلم على الحقيقة لله وحده. فظهور العلم في العبد ظهور على سبيل تجلّي علم الله المطلق في مرآة مقيّدة هي ذات العبد القابلة للتجليات الإلهية. فالعلم في العبد ليس علماً للعبد على الحقيقة لكنه علم الله تجلى في مرآة العبد. بالتالي العلم ليس مشتركاً معنوياً ولا حقيقة مشتركة بين الله والعبد، والعياذ بالله. العلم من خصائص ذات الله، فلا يمكن لغيره أن يعلم أصلاً شيئاً. فمن ادعى أن للعبد علماً بالحقيقة

فقد أشرك بالله، كمن ادعى أن للعبد وجوداً ونوراً أو قدرة وقوة أو حياة أو أي صفة كمال أخرى.

...

قال صاحبي: بعتتلي واحدة بتشتكي إن لما بتسلي بتشعر بحضور مع الله و بتجيلها محنة و بعدها بتمارس العادة مع نفسها . تقول لدرجة إنها صارت تشتر بالذنب و وقفت صلاة.
عمرها ٢٤ سنة و هي عزباء من جدة. قلتلها ممكن لازم تشوفي زوج من أهل الله و القرءان ساعتها تجمعي بين نعيم الدنيا و الآخرة
إيش رأيك؟

قلت: نصيحة في محلّها، تشوف واحد يلعب معاها أحسن ما تلعب مع نفسها. لكن لا تترك الصلاة تحت أي ظرف كان. فحتى لو ارتكبت ذنوب الأرض كلها، فالصلاة إما تطهير وإما تنوير. والذي لا يعرف كيف يبقى نظيفاً، عليه أن لا يقطع الماء عنه بالكلية، فعلى الأقلّ لديه فرصة تنظيف.

...

تأويل مقالة "الله لا موجود ولا معدوم" : هي مقالة فيها دلالة على الحقيقة.

{لا موجود} لأن الله هو الوجود، أي عين الوجود والحق. فالوجود ليس غيره لا واقعاً ولا اعتباراً، كما أن الوجود مغاير للماهية الممكنة اعتباراً ومغاير للعدم الصرف والاستحالة واقعاً. فقولك "موجود" يعني شيء له الوجود، بالتالي الوجود مغاير له إما اعتباراً وإما واقعاً، وفي الله تعالى لا مغايرة مطلقاً بينه وبين الوجود إذ هو الوجود "الله هو الحق المبين" "فتعالى الله الملك الحق".

{لا معدوم} بداهةً، إذ لو كان الله تعالى معدوماً، لما كان لشيء وجود أصلاً، وحيث أننا نعقل الوجود ونشاهد الموجودات، فيقيناً العدم غير متسلّط على الواقع والتحقق أصلاً.

إن قيل: "لا موجود ولا معدوم" تجعل الله تعالى مشابهاً للمعدومات والممتنعات والجمادات.
نقول: أوّلاً هذا خطأ للجواب السابق. فإن القول بأن الله تعالى هو عين الوجود، بل وحتى إثبات التحقق لله تعالى والإيمان به عند صاحب المقالة المذكورة، يكفي لإبطال الدليل الخطابي العاطفي لمدعي المشابهة للمعدومات.

ثانياً، القول بأن الله "لا معدوم" نفي قاطع لمغايرته للمعدومات والممتنعات. فلا وجه لحشر هذه المشابهة أصلاً.

ثالثاً، تفسير المقالة وأن المقصود ب"لا موجود" هو أنه ليس مثل الموجودات والمخلوقات، يكفي لمنع استعمال اللفظ المطلق "لا موجود" للادعاء بنفي الموجودية بمعنى نفي التحقق مطلقاً. أي المعترض يتعامل مع اللفظ اللغوي ولا ينظر في مدلوله المعنوي والحقيقة المعقولة من ورائه والتي يقصدها صاحب المقالة.

رابعاً، "الجمادات" ليس معدومات ولا ممتنعات، لكنها من الموجودات. فأي وجه للتشبيه أصلاً بينهما. وهذا يكفي لاعتبار الحجّة مغالطة ومبالغة فاحشة.

...

الصفة غير الموصوف عقلاً وواقعاً في المخلوق. فالعبد لا يعلم شيئاً، ثم يعلم شيئاً، ثم لا يعلم من بعد علم شيئاً. فنفسه ثابتة مع عدم صفة العلم ثم وجودها ثم عدمها. فالصفة ليست عين ذات العبد.

أما الصفة فهي عين ذات الخالق سبحانه، واقعاً وعقلاً بحسب عقول العرفاء العلماء الذين بهم العبرة حصراً في الشهادة لله "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم".

أما في المعلوم، أي الأعيان الثابتة للمخلوقات في العلم الإلهي، وهي حالتها قبل الخلق، فصفته غير ذاته عقلاً وإن كانت عين ذاته واقعاً، لأنه ماهية خاصّة معلومة لله أزلاً فلا يمكن أن تكتسب أو تفقد صفاتها أزلاً وأبداً إذ لا يتغيّر علم الله بأي شيء.

...

سألت الله أن يجعل لي شريعة خاصة بي تناسبني، ففُتح لي {هل عسيتم إن تولّيتم أن تفسدوا في الأرض وتقطّعوا أرحامكم} فتُبت واستغفرت وعزمت أن لا أعود على مثل هذا القول أبداً إن شاء الله.

وتأويل الآية: {إن تولّيتم} أي تحررتم من اتباع غيركم بالجبر وصارت لكم القوة في الأرض والاستقلال والحرية في التصرف. كما في قوله "أولوا الأمر" ومنه الولاية.

{أن تُفسدوا في الأرض} بتفريق الشريعة العامّة إلى شرائع فردية خاصّة، كما قال الله في فرعون "جعل أهلها شيعاً...إنه كان من المفسدين". فالشريعة جاءت بنحو عام يشمل الكل، وفي إطارها مساحات للاختيارات الفردية لكن لا تؤثر في النظام العام لها.

{وتُقطّعوا أرحامكم} لابد من قطع رحم نبينا، وكل علماء المسلمين، والمسلمين عموماً المنضوين تحت النظام العام للشريعة، في حال كانت لنا شريعة فردية مطلقة، إذ لن نرجع إليه ولن نأخذ عنه ولن نبالي بآثاره الباقية ولا بأمّته التي تركها من بعده.

...

قال: بعد اذنك اريد رأيك و تأويلك لهذا المنام : كما اشرت في السابق انني الان و بحمد الله مع تلك الفتاة التي انوي ان أتزوجها و قد رأيت في منامي اننا كنا متقابلين نتبادل النظرات، كنت انا في سريري و كانت هي تطل علي من النافذة (المكان هذا مثل بيتنا تماما) و قد اطلنا النظر الي ان تحولت هي الي جنية (حافظت على ملامحها الا انه بدى عليها الكثير من الجروح في وجهها)ثم قالت نعم هذي هي حقيقتي ثم شعرت بخوف شديد للحظات ثم اني هدئت من نفسي لاتقدم اليها و في طريقي استيقظت لأجد نفسي انظر الى نفس المكان الذي كان في المنام و في في نفس الزاوية.

قلت: بالنسبة للمرأة: ما وضعها الديني؟ احكي لي عنها شيئاً وعلاقتك معها هل تشعر باطمئنان قلب معها؟ بالنسبة للرؤيا: قد تكون الرؤيا عكس تأويلها، يعني النار جنّة والجنّة نار، وهنا هذه الرؤيا قد تكون تنزيلاً من الرحمن الرحيم، وإن ظهرت بصورة شيطان رجيم، وقد استفتحت لك وهذا الذي خرج لك. ثم انظر في المرأة، واسألها عن نفسيتها وماضيها، فلعلها أصيبت بأمور مزعجة مؤلمة كثيرة، وأبقت فيها هذه الجروح، فعلليك إن ترحمها وتعطف عليها وتراعي ما مرّت به، يعني كأن الرؤيا تحذير لك أن لا تزيدها جروحاً على جروحها، وهي "جنّية" بمعنى أنها مستجنة أي مستترة، فهذا الوجه الخفي المستتر لها يدل على نفسيتها فإن النفس "جنّية" بالنسبة للبدن الظاهر، ويعزز هذا قولها "هذه حقيقتي"، فإن حقيقة الإنسان نفسه وليست جسمه. لذلك عليك أن تنظر، هل تريد أن تتزوجها من أجل جسمها وجمالها الظاهري فقط، فإن كان هذا هو السبب فأنصحك أن تترك فكرة الزواج من بالك. لكن إن كنت تحبّها من أجل نفسها ونفسيتها، ومن أجل ما تعلمه عن عمق نفسها الطيب والحسن، فحينها توكّل على الله.

قال: نعم أستاذنا ، فهي لها جروح نفسية كثيرة فقد مرّت بمشاكل عائلية كبيرة و قد أمضت عاما كاملا في المستشفى بسبب تشخيص خاطئ لمرض بسيط (نقص الفيتامين د) و الأطباء هنا سامحهم الله شخصو المرض على انه مرض عصبي خطير و قد أثر هذا على نفسيتها كثيرا و لها أمور أخرى أيضاً اثرت كثيرا على نفسيتها أيضاً وقد علمت معظم هذه الامور قبل الدخول في علاقة معها و قبلت بهم حيث تأكدت من الرؤية الاولى وهي ان تلك الحفرة التي رأيتها هي المشاكل النفسية التي استطيع انا فقط مساعدتها فيها كما استفتحت لي سابقا و اجابة على سؤالك لا اريد الزواج منها بسبب جمالها الظاهري فقط و انا انوي بشدة ان أساعدها و ارحمها وأريدها ان تتخلص من هذا الاكتئاب بسسب ما سبق كليا

و وضعها الديني على حسب معرفتي و الله أعلم هي امرأة روحانية لها روح طيبة و تهتم بالجانب الباطني (ليست سلفية) و في بداية التعارف اشرت لها اني اريد اجعل حياتي تدور حول الذكر و الفكر و قد فرحت و حمدت الله أنها كانت تبحث عن شيء هكذا لكن لم تستطع تسميته فقط

و هل احبها ، لأكون دقيقا اظن أني احبها و لكن اشعر احيانا ب شيئ من البرود (بسبب دخولها في اكتئاب احيانا و الله أعلم)

ارجو منك الاستفتاح لي أيضا كيف يمكنني مساعدتها لتجاوز كل ما سبق.

قلت: خرجت لك آية {كلما أرادوا أن يخرجوا منها من غم أعيدوا فيها وذوقوا عذاب الحريق} يبدو أنك ستعاني مع هذه المرأة معاناة شديدة، لكن ضع في بالك أن البلاء عادةً إذا جاء من طرف أُغلق من أطراف أخرى، فمن رحمة الله أن لا يكلّف الواحد فوق وسعه، ويجعل كل بلاء يصيبه سبباً لرحمات تتنزّل عليه إن كان من المؤمنين. فهذه المرأة قد تكون سبباً لكثير من الغمّ والألم والحرق لك، والبرود الذي ذكرته لي هو بداية المؤشرات على ذلك. فإن أردت أن تتزوجها وتصبر معها وعليها، وتحتسب ما سيصيبك معها عند الله، وتكون لك أسوة بالأنبياء والأولياء الذين عانوا من أزواجهم، فافعل ذلك واستعن بالله. وإن لم يكن لك خلق في تحمّل البلاء، فلا تُدخل نفسك في هذا الأمر من الآن.

قال: اشعر بالخوف و اظن أن علي مراجعة نفسي كثيرا قبل اتخاذ هذا القرار . على كل حال شكرا كثيرا جزاك الله خيرا . ارجو ان تدعوا لي بالصلاح و السداد و ان يسهل الله لي.

و ايضا اظن اني كنت اشعر بالبرود بسبب علاقة فاشلة ل مدة 4 اشهر مرت بها و كنت اظن انها مزالت تكن بعض المشاعر (بالرغم من أنها دخلتها بالخطأ و قد ندمت عليها) ولا يوجد تفسير لماذا كنت اشعر كذلك لكن الان انا في حيرة من أمري لأني لا اظن اني اقوى على البلاء من الزوجة و هي الان تعلقت بي جدا و اذا انفصلت الان عنها انا متأكد بأني سأكسر قلبها و ادخل في "و من أظلم من من منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه" و قلبها مسجد و سأهدمه لمدة لا يعلم طولها الا الله . واني ايضا اريدها ان تتعافى نفسيا من كل ما اصابها لذلك فأنا افكر في مساعدتها و في نفس الوقت سأبحث عن طرق لجعلها تفقد حبها لي.

قلت: إذا وصلت لهذه الدرجة من إرادة إبعادها عنك، ورفضك للصبر عليها. فاقطع الموضوع بسرعة ولا تطيل الأمر لأن إطالته لن تنفعك ولا تنفعها. صارحها بمشاعرك أولاً، وأخبرها عن مخاوفك وكل شيء بصدق، كما شرحت لي وأكثر. ثم انظر إن كان بإمكانكما التعامل مع المواضيع العالقة هذه، والمصابرة عليها والدعاء. وإلا "إن يتفرقا يغن الله كُلا من سعته"، وهي كانت عايشة من قبلك وستعيش من بعدك لا تخف، ولا تكبّر الموضوع تكبيراً يضرّك ويضرّها.

قال: اعتذر بشدة على كثرة السؤال و المرجو التنبيه اذا كنت اتصرف كبني اسرائيل و التضييق على نفسي و كم أتمنى أن تجيبيني على هذة الاسئلة في اقرب وقت
1 - هل هذا استفتاح نهائي ام يمكن تغيير هذا القدر بالدعاء و الاستغفار لأني سأنتظرها الى ان تكمل دراستها
(3 سنوات ان شاء الله)
2 -استفتحت ل نفسي فخرجت لي "اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثم تول عنهم فانظر ماذا يرجعون " و سأتناقش معها الان و افهمها كل شيئ حسب فهمي للاية
3- لا اظن ان البلاء سيأتي منها لأنها طيبية القلب و لكن اغلب الظن اني لن احبها و سأتظاهر بحبي لها مما سيجعلني اشعر بحرق و الم و الله أعلم
4- لا اريد ان أكون مثل بني اسرائيل و اضيق الامر على نفسي لكن اريد ان اعلم هل الانفصال أم الصبر معها هو
خير لكل منا
ارجو منك الدعاء لي ولها ايضا و اعتذر مجددا و شكرا جراك الله خيرا

ثم قال: قد تكلمت معها حول الامر و شعرت بأنها انكسرت جدا و هذا يؤلمني انا ايضا و قالت انها لم تفعل شيئ يدعو للانفصال و قالت ايضا هذا راجع لي انا من يتخذ القرار و لا استطيع ان أبقى معك اذا لم تكن واثقا من مشاعرك (« فانظر
ماذا يرجعون « و أوافقها كليا)

ايضا طلبت منها الاستفتاح حول الموضوع من جهتها و خرجت لها الاية
"فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ ۖ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ"
والان كل ما أود معرفته هو هل الصبر خير لي أم الانتهاء من هذة العلاقة.

قلت: حبيبنا إذا توافقها كلّيا، وتظن أنك لن تحبّها، فماذا بقي من البقاء معها؟ أما عن آيتها عن قارون، فانظر هل لها ميول إلى الدنيا والمادة بدرجة لعلها تجعلها لا تناسبك؟ أما عن البلاء، فبداية البلاء هو ما أنت فيه الآن، فالبلاء ليس شيئاً مستقبلياً لا تعرفه، قد بدأ فعلاً وأنت فيه الآن، بالتالي عليك أن تنظر هل تصبر أم لا. أما هل الصبر على المرأة الصالحة خير أم لا مهما كان مزاجها، فالجواب نعم هو خير بل وخير عظيم، وكما شرحت لك سابقاً فلعل الله يصرف عنك من البلاء من غير امرأتك بنفس قدر أو أعظم من قدر البلاء الذي تصبر عليه منها، "وعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً". فالمدار على مدى المحبة والثقة بينكما، محبة الإيمان وإيمانك بها من حيث نفسها وقلبها ورؤيتك نوع من الاتصال بينكما في الله تعالى. فإذا لم تفعل شيئاً يدعو إلى الانفصال كما ذكرت لي، فلماذا تستعجل عليها إذن؟ إذن الخلاصة حتى لا تتردد: الصبر أفضل إن كانت مؤمنة معك وعلى طريق الله أنتما معاً. الفراق أفضل إن كنت لا تتحمل البلاء ولا محبة بينك وبينها الآن (لا تفكّر في المستقبل، انظر في قلبك الآن واحكم). فأنت أدرى بما بينكما الآن في ضوء هذا. وضع في بالك، أن الآية التي فُتحت لي في تأويل رؤياك هي "تنزيل من الرحمن الرحيم". ثم أنت استفتحت وجاءتك آية سليمان وملكة سبأ والتي صبر عليها في البداية ثم أسلمت معه. وهي استفتحت وجاءتها آية الذين تأملوا في قارون لدنياه ثم بعد الخسف به تابوا ورجعوا إلى الله. إذن آيتي رحمة، وآيتك وآيتها نهايتها رحمة. فأنا أرى من هذا أن تصبر معها، ولا تفكّر كثيراً عن "سأحبها مستقبلاً" أم لا، فلا يكن حبّك انفعالياً عاطفياً، ليكن حبّك فعلاً إيجابياً بناء على وعيك بقيمة ما أنت فيه، لا تفكّر بعاطفتك فالعاطفة عمياء ولا تخمّن فالتخمين عذاب. انظر الآن، واعرف لماذا أنت متزوج فأنت رجل مؤمن عليك أن تأخذ بيد أهلك وتصطبر عليها بالصلاة والقرءآن والذكر، "اصطبر عليها" وليس فقط اصبر بل اصطبر. والله يعينك.

...

قال ما حاصله: هل يجوز تغيير نقاط وتشكيل كلمات القرءان لاستنباط المعاني.

قلت:

١-إن جاز التغيير فيجب أن يجوز مطلقاً. وإن جاز مطلقاً، جاز تغيير كل نقاط وتشكيلات أي كلمة في القرءان ونعتبرها قرآناً. ولو فعلنا لذلك لوجب أن نقرأ "بُشَم الله" وهذه ليست كلمة لا عربية ولا عجمية، فيصير القرءان غير عربي مبين بل غير عربي بل ولا عجمي، وهو كفر بقوله تعالى "بلسان عربي مبين". ولو فعلنا ذلك لوجب أن يكون قرآناً قولنا "بسم الله الرحمن الرجيم" ووصف الله بالرجيم كوصف الشيطان هو كفر بالله العظيم. وعلى هذا النمط، تصبح

الكلمات لا عربية ولا إيمانية. ومنهج يؤدي إلى البطلان والكفران، يقيناً لا يكون من تعاليم القرءان.

٢-التلاوة ثم الخط. هذا هو الأصل. قال الله "رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة". وقال "ما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك" فالتلاوة قبل الخط على الوجهين في فهم الآية أي وجه إثبات أن النبي يخط بيمينه أو الوجه الذي لا يأخذ بمفهوم الآية فعليه أيضاً ذكر الله التلاوة قبل الخط. التلاوة لا تكون إلا بصورة لفظية منقوطة ذات تشكيل خاص، فإن اللفظ ليس فيه احتمال الخط من تغيير النقاط والتشكيلات. "إذا قُرئ القرءان فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم تُرحمون" بالتالي التجربة الأصلية لتلقي القرءان من النبي هي تجربة سماعية للكلمات المنطوقة، وهذه لا تكون إلا منقوطة مُشكَّلة كما هو بديهي للكل. خط المصحف أي عدد الحروف في كل كلمة وآية مأخوذ عن النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه يستحيل أن يُرسَم هذا المصحف الذي بين أيدينا والذي يُسمّى خطأ رسمه بالرسم العثماني، تحت أي قاعدة معقولة اجتهادية أو على أساس رسم ما ينطق به القارئ، بدءاً من "بسم الله الرحمن" فإن "بسم" هنا نطقها مثل "اقرأ باسم ربك" مع أن رسمها هنا بدون ألف وهنا بألف كما أنها في سورة النمل "إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم"، وكذلك يستحيل أن يكون رسماً لما ينطق به القارئ فإن "سلطان مبين" رسمها هكذا وليس "سلطن مبين" كما هو رسمها في المصحف، وكذلك " نعمت الله" و "نعمة الله" نطقها واحد لكن رسمها في الأول غير رسمها في الثاني، وكذلك " إبرهم" و "إبرهيم" فإن نطقها في الحالتين ينبغي أن يُرسَم هكذا "إبراهيم" لكنك كما تراها في المصحف بتلك الصورتين. لا يُعرَف لا عن عثمان (وليس له ذلك أصلاً) ولا بعد عثمان، مَن وضع قاعدة لرسم المصحف من الصحابة وتابعه البقية عليها، بل وردت رواية عن النبي تكفي للشهادة بأصل التعليم وهي تعليم النبي لهم كيف يرسمون "بسم" وأنها بلا ألف، فضلاً عن إملاء النبي "الم" كما في حديث فضل تلاوة كل حرف، مع كون النبي كان له كتّاب وحي وكان تأليف القرءان من الرقاع يتم بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ففي الجملة التلاوة من النبي والخط أصله لا يُعقَل إلا من النبي، ولا سبب أصلاً لكونه من غير النبي ولا أن يفوّض النبي لأحد من الأمّة ذلك وقد كان لا يفوّض لأحد بأي رجل يدخل الخلاء ليتبرّز وبأي يَد يأكل الطعام حتى يُفوّض لأحد كيف يخط حروف كلمات الله، فضلاً عن أنه لا يوجد ادعاء من أحد أصلاً بأن النبي فوّض له كيفية كتابة المصحف. ثم المصحف كان يُكتَب من عهد النبي، ومن عهد مكّة كما في رواية عمر مع صحيفة أوائل سورة طه، فكيف كان رسم الكلمات في تلك الصحيفة ومن أين أخذوه وليس عن عثمان وكتّابه يقيناً. إذن، التلاوة والخط من النبي.

٣-حتى مع القول بأن النقاط والتشكيل بدأت من أواخر عهد علي بن أبي طالب وأوائل عهد بني أمية، وهي رواية غريبة المعنى وعِلّة النقط والشكل فيها متوفّرة من قبل ذلك أيضاً، والتبرير الذي فيها لا يُقنِع، لكن حتى مع التسليم بذلك، لا يفتح هذا الباب للقراءة من المصحف غير المنقوط المُشَكَّل بدون أصل التلاوة، لأنها كما مرّ هي الأصل المطلق وبنصّ القرءان.

٤-في القرءان، تحذير من نسبة كتاب إلى الله ليس له، وتحذير من الاختلاف في الكتاب، وتحذير من تحريف الكلم عن مواضعه ومن بعد مواضعه. فأي قراءة غير مسموعة من النبي، نقلاً عن السواد الأعظم من الأمّة، فليس قراءة معتبرة كأصل. وهذا أقلّ حد الورع، حتى لو فرضنا أنه ليس مطلق حد الشرع.

٥-الآن، من باب سعة دلالات القرءان، واتصال معاني الكلمات العربية الحكيمة المستعملة فيه، وما تشهد به التجربة، نجد أن تغيير نقاط وتشكيل بعض الكلمات يشير إلى معاني صحيحة في حد ذاتها. من هذا الباب، يجوز فعل ذلك ليس على سبيل أنه قرءان متلو، لكن على سبيل الاستلهام والاستدلال والاستنباط، لترابط الكلمات العربية أصلاً ببعضها، والحكمة العميقة للقرءان. لكن بعد استنباط المعنى بطريقة تغيير النقط والشكل، لابد من الاستشهاد بنصوص محكمة أو براهين عقلية معتبرة على ذلك المعنى. فحتى خطأ الدليل لا يدل على خطأ المدلول، كذلك لو كانت طريقة التغيير خاطئة لو أخذنا بها استقلالاً، لكنها قد تدل على معاني صحيحة، كما تشهد به التجربة التي لا سبيل إلى إنكارها. ومن هذا الباب أصلاً تعدد القراءات، مثل "فتبيّنوا" التي في مصحف السواد الأعظم (بل مصحف الكل لأن حتى أصحاب القراءات الأخرى يقرّون بمصحف السواد الأعظم الملقب برواية حفص عن عاصم، بالتالي هو مصحف الكل في الحقيقة)، والتي في قراءة وردت "فتثبّتوا" فإن التثبّت من التبين. أو مثل "بسم الله" فإن بسم قد تصير "بِشَم" من شمّ الرائحة، وهذا من قبيل قول النبي "إني أجد نَفَس الرحمن من قبل اليمن" والارتباط بين الروح الذي منه الوحي والريح التي تُشَمّ أمر ثابت في اللغة وفي القرءان "أرسلنا الرياح لواقح" وما ارتبط بالرياح في القرءان من أمور تشير إلى الرسالة والروح بحسب تأويل أمثالها. ونحو ذلك من الاعتبارات. لكن ينبغي الاستشهاد بالآيات والنصوص المحكمة على النتائج المأخوذة من تغيير النقط والشكل، مثل " يزيد في الخلق ما يشاء" التي يقول فيها بعضهم "يزيد في الحَلق ما يشاء" يشير إلى قراء القرءان العظام من أهل التجويد والتغني، فإن الآية ذاتها مرتبطة بأجنحة الملائكة، والملائكة من الألوكة التي هي الرسالة، والرسالة مكونة من كلمات منطوقة في الأصل فهي أجنحتها التي

تعرج بالسامع إلى الأفق الأعلى "ولو شئنا لرفعناه بها"، فضلاً عن ما نشاهده من زيادة الله في حلوق بعض القراء ما لا يوجد عند غيرهم، فهذه الأدلة ونحوها تشهد لصحة معنى "يزيد في الحلق ما يشاء" وإن كانت ليست قرآناً بحسب لفظها.

٦-قد عصم الله هذه الأمّة أن تفترق بسبب القرءان، فلا يستطيع أحد أن يأخذ المصحف غير المنقط والمشكل (والنقط والشكل فرع التلاوة)، لأنه لن يستطيع أن يقرأ فيه شيئاً معتبراً بل لابد له حينها من أخذ كل احتمالات كل كلمة فيكون بعض الاحتمالات باطلاً وقد قال الله عن كتابه "لا يأتيه الباطل" ويقيناً لابد من تغيير النقط والشكل من تحوّل الكلمة إلى دلالة باطلة عند الكل، فلا يكون ما عنده القرءان يقيناً، فلا يكون مبيناً ولا بياناً بل لابد من القضاء على كل كلمة لمعرفة هل هي ذات معنى صحيح أم لا، فيعود القرءان أعجم كتاب في الأرض وليس الكتاب العربي المبين والنور المبين كما وصفه الله تعالى. إذن، يستحيل على أحد أن يأخذ المصحف ويستقلّ به عن الأمّة ويوجد لنفسه أمّة أخرى غير أمّة النبي بمجموعها التي سمعت وقرأت القرءان من النبي إلى يومنا هذا. فلابد من السماع، إذ النبي هو الذي سمع من الله وملائكته وتلا على الأمّة في زمنه "يُعلّمهم الكتاب" "أتلوا القرءان"، فموقف الأمّة الأول هو السماع من النبي، ثم كل جيل سمع وتلا على مَن بعده، وهكذا إلى يومنا هذا. فمَن لا سماع له لا قرءان له. وأما المصحف بالنقط والشكل فهو أصلاً صورة سماعية، لأن النقط والشكل على القول بأنه مُحدَث بعد النبي إنما جاء بحسب السماع المجرّد. فالأخذ من المصحف اليوم بنقطه وشكله هو بمثابة السماع بدرجة ما. أما رفض السماع بالكلّية، أصلاً وفرعاً، فيوجب أخذ المصحف بلا نقط ولا شكل، وهذا نقض للقرءان ورفض له كما سبق. بالتالي، القرءان للأمّة والأمّة بالقرءان، ويستحيل أن يفصل أحد بينهما إلا بالخروج عنهما معاً. خلافاً للكتب المستغنية عن الأمّة بل المستغنية حتى عن مؤلفها، فكل مَن يأخذ الكتاب يستطيع أن يوجد لنفسه أمّة وفرقة خاصة به ويدعي استقلاله التام عن الكل لاستغنائه بالكتاب الذي لم يأخذ كيفية قراءته الخاصة عن أحد. فالحمد لله.

...
قال ما حاصله: الإيمان بالكتب المذكور في قوله "وكتبه" يدل على تعدد الكتب، وقال "الكتاب الذي نزّل على رسوله والكتاب الذي أُنزل من قبل"، فهذا يدل على وجود كتب قبل القرءان المنزل على نبينا محمد، فما هي هذه الكتب التي ينبغي أن نؤمن بها، وقال "إنا نحن نزلّنا الذكر وإنا له لحافظون"، فلماذا حُفظ القرءان فقط وليس أي كتاب قبله، وقال "لا مبدّل لكلمات الله" فكلمات الله السابقة إذن ممنوع حصول التبديل فيها. فما قولك؟

قلت: بالنسبة لقوله "لا مبدّل لكلمات الله"، فإنها ليست الكلمات اللسانية، لكنها الكلمات التكوينية مثل قوله "سنّت الله ولن تجد لسنّت الله تبديلا" وقال "تمّت كلمت ربك". وهذا قد حققناه في موضع آخر من كتبنا. ويكفي لإثبات بطلان كون "لا مبدّل لكلمات الله" يعني الكلمات اللسانية، هو أن أي إنسان يستطيع أن يبدّل الآن أي كلمة، ولو من باب الخطأ في النسخ، وهذا بديهي ولا يقول بعكسه ولا حتى المجنون. وإلا لوجب أن كل إنسان أراد أن يخط المصحف يصير معصوماً عن الخطأ في النسخ ويستحيل أن يبدّ كلمة لفظية بأخرى، وهو ظاهر البطلان. ثم يستحيل أن يكون هذا قصد القرءان بالعبارة لأنه قال "فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله" وقال "يحرّفون الكلم".

بالنسبة لقوله "كتبه" و "نزّلنا الذكر" فلابد أولاً من معرفة أن الكتاب المذكور هو من "كتبه" وأنه مصداق "نزّلنا" يعني أنه مُنزَل، ثم ننظر هل هو محفوظ أم لا، وما معنى محفوظ أصلاً قبل ذلك. بالتالي ليس كل كتاب يدعي أحد أنه كتاب الله يكون فعلاً كتاباً منزلاً من عند الله، كيف وقد قرأنا "فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون"، وكذلك قال "يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله". إذن لا يكفي وجود صحف مكتوبة، ولا دعاوي أصحابها الملفوظة، لإثبات أنها كتب إلهية. فلابد من معيار آخر. هذا أمر. وهو أمر يقرّ به جميع المؤمنين بالكتب المنزلة من حيث المبدأ، فاليهودي لا يؤمن بكتب النصراني، وكلاهما لا يؤمنان بكتاب المسلمين، وهكذا في بقية أهل الملل والنحل. فلا يوجد أحد من هؤلاء يؤمن من حيث المبدأ بكل كتاب مخطوط ويصدّق كل دعوى أصحاب الكتب المخطوطة والملفوظة.

قال الله في القرءان وعلاقته بالكتب المنزلة السابقة "ومهيمنا عليه". ومن الهيمنة هيمنة معنوية وهيمنة لفظية.

أما الهيمنة المعنوية فهي الإتيان بالحق وأحسن تفسير لكل ما ورد في كل كتاب منزل من قبل القرءان. فالتحريف قد يقع في المعاني، فيكون من وظيفة أهل القرءان إثبات المعاني الصحيحة بشتّى الطرق ولو من باب قراءة كتاب أصحاب الكتاب المدعى أنه كتاب إلهي المصدر، وإثبات أنه لا يقول ذلك، وهذا من قوله "فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين". وهذه الهيمنة المعنوية لردّ التحريف المعنوي الحاصل عند كل أهل الملل السابقة، ممن لم يهلكهم الله، وعدم إهلاكهم دليل بقاء شيء من الحق فيهم، لأنه دمّر المكذّبين بالرسل، ولكل أمّة رسول، فلولا أنهم قبلوا ما جاء به رسولهم وسمعوا من نذيرهم لما بقوا حتى نراهم الآن هم وكتبهم. إلا أن الكل يقرّون بمبدأ التحريف المعنوي، ولذلك يختلفون إلى فرق وطوائف، ويرد بعضهم على

بعض ويجادل بعضهم بعضاً. فأصل مبدأ التحريف المعنوي يقرّ به الكل حتى معشر المسلمين.

أما الهيمنة اللفظية، وهي محل الخلاف الحقيقي، أي هل وقع تحريف لفظي في تلك الكتب أم لا. وهذا أيضاً لا نعلم أحداً إلا ويقول به في الجملة، فكم من كتاب ينكره أهل كل دين وهو منسوب إلى عظيم في دينهم أو حتى إلى ربهم ويحكمون باختلاقه ووضعه ووجوب ستره ومنعه من القراءة العلنية. حتى في المسلمين، توجد روايات تثبت نوعاً من التحريف اللفظي للقرءان وهي كثيرة عند السنة والشيعة، وتوجد قراءات يرفض الكل قرآنيتها. فأيضاً نوع من التحريف اللفظي ثابت عند كل أمّة، وإن قالت بأنها لم يقع في صلب كتابها الأساسي لكنه حصل وادعاه البعض ونسبه البعض إلى الكتاب الأساسي. وهنا تأتي الهيمنة القرآنية للحكم على ألفاظ تلك الكتب، فإن كل معنى لازم بالضرورة للفظ من الألفاظ في الكتب المنسوبة إلى السماء والحق تعالى وكان هذا المعنى يناقض القرءان مناقضة لا تأويل فيها ولا وجه لتصحيحها، فيجب الحكم بردّها وأنها باطلة وتدل على أن تلك اللفظة مختلقة مكذوبة موضوعة.

...

القارونية: اعتقاد أن الثروة علامة الفضل.

الفرعونية: اعتقاد أن الدولة علامة الفضل.

والآن، يتم نشر القارونية والفرعونية على أساس أنها معيار تفضيل الله لك، ويفعل بعض المسلمين ذلك باسم الإسلام وتعاليم القرءان. ولسان حالهم كلهم لسان حال المنافق الذي قال حين رأى المصيبة في المجاهدين في سبيل الله "قد أنعم الله علي" لما تخلّى عنهم ولم يصبه ما أصابهم. فسمّى ذلك نعمة الله جهلاً. وهكذا الآن، تُجعَل الثروة والدولة، وراحة المزاج والخلو من الازعاج، علامة تفضيل الله لك. إلى أن يُخسَف بهم أو يُغرَقوا، فحينها يتمنّون على الله الأماني و"لات حين مناص".

...

"فتحنا عليهم بركات من السماء والأرض" ليس في الحس بركة. فإن البركة خير مستمر متزايد، بينما البدن المحسوس وكل ما يتعلق به إما شر وإما خير منقطع وإما خير مستمر متناقص "ومَن نعمّره ننكسه في الخلق أفلا تعقلون". البركات هي العلم والفتوحات النورانية المستقرة في النفس، من سماء العقل ومن أرض أمثال الجسم، فإن النفس تأخذ من سماء العقل الأفكار ومن أرض الجسم الأمثال، فتستقر فيها وتجد فيها العلم المستمر المتزايد "وقل رب زدني علماً" فالعلم خير وبربك يأتيك ويستمر ويزيد فهو بركة.

...
خلاصة مسألة الولاية:

الولاية الخاصة مبنية على كتابك وقلبك، فمَن ترى فيه معايير القرءان مثل "اتبعوا مَن لا يسألكم أجراً وهم مهتدون"، ثم يطمئن له قلبك لقوله "ألا بذكر الله تطمئن القلوب"، فهذا الولي بالنسبة لك.

الولاية العامّة مبنية على انتخابك وقومك، فجعل الحكم للواحد ينتج أحكاماً متعارضة لا تجمع الناس إذ الواحد يعارض كل واحد غيره، وجعل الحكم للأقلّية ينتج أحكاماً متعارضة أيضاً لأن الأقليات متعددة متعارضة، فلا يبقى إلا الحكم بالأكثرية، وهو الحق بالنسبة لك من حيث الفعل، وإن بقيت لك حرية معارضة ذلك بالقول حتى تأتي فرصة أخرى لك. "وأمرهم شورى بينهم" "وما كان أكثرهم مؤمنين" "إن قومي اتخذوا هذا القرءان مهجورا" وإنما كانوا أكثر قومه فحكم للكل بحكم الأكثر.

...
طريق الولاية: أن تريد جعل حياتك تدور حول محور ذكر الله وتعلّم كتابه وتعليمه. ما سوى ذلك فروع مستمرة. "أوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا". "يريدون وجه الله"، الولاية من الإرادة.

...
مَن ادعى أن لله شكلاً فقد ادعى أن له جسماً محدوداً محسوساً. وفي حديث التقلّب في الصور يوم القيامة، وبحسب تفسيره الحسّي، لابد من الإقرار بأن الله يأتي لهذه الأمّة في صورة فيقول لهم "أنا ربكم" فيستعيذون منه ويرفضون الإقرار له ولا يعرفونه بالربوبية لهم، ثم يأتيتهم بالصورة التي يعرفون كما هو نص الحديث الصحيح سنداً فيعرفونه ويقولون أنت ربنا. الآن، كيف ستعرفه هذه الأمّة وفيها منافقوها؟ ما هي الصورة التي سنعرفه بها؟ ليس في كتاب الله ولا حتى في الروايات الصحيحة بل والموضوعة ما يدل على صورته بنحو يمكن تمييزه عن غيره. بل فيها ما يوجب قطعاً الجهل بصورته وحتى هي كبار المجسمة الذين يقولون بثبوت الصفات بدون إثبات الكيفيات، فهم يقولون بالجهل بالذات والجهل بكيفية الصفات، إذن لا يعرفون صورته.

فمثلاً إذا جاءنا يوم القيامة وله رأس، فلابد من أن ننكره، لأن الرأس لم يثبت في القرءان ولا في السنّة، نعم له وجه، لكن "لا نثبت لله إلا ما أثبته لنفسه" كما يقولون، حسناً، إذن لابد من أن يكون وجهاً بلا رأس، كيف؟ لا نعرف. ولا يجوز إثبات الصفات باللوازم وإلا جاز إنكار الصفات باللوازم أيضاً أو تأويلها بسبب اللوازم، وهذا خروج عن المذهب الحسّي، ولا يوجد

في القرءآن ولا في السنّة النص على إثبات الصفات باللوازم، على طريقة هؤلاء طبعاً. ثم لابد أن يأتي بيدين في جهة اليمين منه فقط، لأنه قال "كلتا يديه يمين" في الرواية، بالتالي لا رأس ولا شمال، ثم له أعين كثيرة لقوله "تجري بأعيننا". وعلى هذا النمط. لكن المشكلة حتى مع " إثبات" هذه الصفات، فإننا لا نعلم كيفيتها، أي هل هي مثل أيدينا وأعيننا حتى نقيس عليها، أم لا؟ إن كنت مثلنا، فقد قالوا بالتمثيل وهو مناقض للقرءآن، وهم لا يقولون به، "ليس كمثله شيء". وإن كانت ليست مثلنا، أي غيرنا، فقد جهلناها، وإذا جهلناها لم نعرفه يوم القيامة حين يأتي بصورة أي صورة، لا الصورة الأولى التي تستعيذ الأمّة منه عندها ولا الصورة الثانية التي تدعي الرواية أن الأمّة تعرفه بها.

ثم أمر آخر، الرواية أثبتت أن له أكثر من صورة، اثنان على الأقلّ، بالتالي نحن الآن نعلم أن له أكثر من صورة، ومن يوم انتشار هذه الرواية علمت الأمّة أن له أكثر من صورة، فعلى ذلك، كيف ستأتي الأمّة يوم القيامة وتنكره في الصورة الأولى وتقول له "نعوذ بالله منك"، وتثبته في الصورة الثانية فقط، كيف ونحن نعلم الآن أنه سيأتي بصورة ويقول لنا "أنا ربكم"، فحيث أننا علمنا هذه الرواية فلماذا لن تقول الأمة "أنت ربنا" بسبب علمنا بهذه الرواية، بالتالي ثبوت الرواية يدل على عدم صحة هذا الفهم، وعدم ثبوت الرواية يدل على بطلان المسألة برمّتها.

ثم في مشهد "جاء ربك والملك صفا صفا". كيف ستعرف هذه الأمّة وكل الأمم أنه قد " جاء ربك"؟ إن كان الكل يراه حينها ليعرف يقيناً ويشهد حقيقة "جاء ربك"، فيجب أن تعرفه الأمّة حين تراه في مشهد "يأتيهم الله في صورته" ومن أول مرّة. وإن كان الكل لا يراه، فكيف نعرف أنه قد "جاء ربك"؟ وهل الحجاب عليه فيصير محاطاً به، فيبقى الشك هناك كما هو الشك هنا أو يبقى الأمر غير يقيني تماماً من حيث ثبوت صورة ذاته المحسوسة حسب المدعى. وإن كان البعض يراه والبعض لا يراه، فينبغي أن نجد الرواية تقول بتنبيه مَن رأى مَن لم يرى حين يأتيهم في الصورة الأولى، لكن الرواية لا تذكر شيئاً من ذلك، وتذكر رفض الأمّة للاعتراف بربوبيته في أول إتيان له في الصورة.

ثم إن كانت الأمّة تنكره في الصورة الأولى، فهي أمّة تعبد الله على حرف صورة وليس على حقيقة ذاته. فإذا جاز إنكارها له في ذلك المشهد وأن تقول له "نعوذ بالله منك"، فلم الاستغراب من إنكار المنكرين له في الدنيا وهم لا يرون لا صورة ولا يسمعون منه مباشرة قول "أنا ربكم"؟ إن جازت الاستعاذة منه وقد أتى بنفسه وبصورته وبقوله المباشر في ذلك المشهد، فما أعظم حجّة مَن أنكره اليوم وهو لم يأتي بنفسه المحسوسة المحدودة ولا بصورته المحسوسة المرئية ولا بقوله المباشر بل أرسل رسلاً وفي زماننا هذا ولا حتى الرسول ظاهر في الأرض.

الحاصل، تأويل تلك الرواية على أساس المذهب الحسّي، فيه هدم للرواية بل وللدين كله وإبطال لحجّة الله بالرسل على الناس. إذا كان إتيان الله بذاته وبصورته المرئية وقوله بنفسه لعباده بل لعباده المسلمين والمؤمنين "أنا ربكم" حسب الرواية لا يكفي لمعرفة الله، فكيف يكون قوله "لكي لا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل" حجّة أصلاً. سبحانك ذلك بهتان عظيم.

...

في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:

١-كان الله ولا شيء غيره. أو قبله. أو معه.

٢-وكان عرشه على الماء.

ملحوظة: ثلاث روايات في الكلمة التي بعد "شيء". إما غيره وإما قبله وإما معه. وبهذا الترتيب في القوة السندية.

٣- وخلق السموات والأرض

٤- وكتب في الذكر كل شيء

ملحوظة: في رواية تقديم الخلق على الكتابة، وفي رواية تقديم الكتابة على الخلق. وفي رواية " ثم خلق" وفي رواية "وخلق".

أقول: الحديث فيه بيان عن أمر الله ثم ثلاث درجات من الموجودات، العرش والذكر والخلق.

أحد احتمالات تفسير اختلاف الروايات في العبارة الأولى إلى ثلاث كلمات، هو أن تكون كل كلمة دالّة على درجة من الدرجات الثلاثة. بمعنى أن درجة العرش والماء ودرجة الذكر المكتوب فيه كل شيء، ودرجة السموات الأرض، وهي ثلاث درجات من العالَم، وهي الثلاثة التي يشهدها ويعقلها ويراها الناس بأعين روحهم وعقلهم وجسمهم، هي التي يحتمل أن يظن البعض أنها مستقلة في الوجود أو هي كل الوجود أو لها نوع مشاركة لله في الوجود وغير ذلك من احتمالات تقديم العالَم على الله تعالى بأي اعتبار. فالعرش ليس غيره، والذكر ليس قبله، والخلق ليس معه، جلّ وعلا. أو ما شاكل ذلك من ربط كل كلمة بكل درجة بحسب مفهومها وتناسب معناها مع معنى الغيرية والقبلية والمعية.

١-{كان الله} مثل "كان الله غفوراً" أي هو أمر ثابت مطلقاً لله. فإن ما كان لله لا يزال لله، إذ لا يفنى فيه ومنه شيء كما يفنى الخلق.

{ولا شيء} ثبوت الله نفي لما عداه بحسب الحقيقة. فقوله {كان} يشير إلى ثبوت الوجود، وهو أمر بدهي، إذ لو كان العدم هو المتحقق لما كنّا الآن في الوجود. فالأصل هو الوجود، وقوله {كان} هو تنبيه للعقل لهذا المعنى. ثم قوله {الله} يدل على أن الله تعالى هو عين الوجود، عين الحق والتحقق. وقوله {ولا شيء غيره وقبله ومعه} يدل على أن أي تحقق لأي شيء يستحيل أن يكون غيراً لله، إذ غير الله محض العدم، وغير الله لا يكون إلا مستقلاً في وجوده عن الله وهذا مستحيل بحكم {كان الله} وإطلاق وجوده الحق سبحانه. فالغيرية لله مستحيلة. وما ذُكر الغير في القرءان مقترناً بالله سبحانه إلا أثناء الرد على المشركين، "أغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون" "أفغير الله أتخذ ولياً" "مَن إله غير الله يأتيكم به" "هل من خالق غير الله" "أم لهم إله غير الله" وعلى هذا النمط لا تجد الغيرية مرتبطة باسم الله إلا في سياق ضلال وكذب مَن يدعي ذلك بوجه ما حتى في قوله "أفلا يتدبّرون القرءان ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً" والقرءان حقاً من عند الله وادعاء أنه من عند غير الله كذب وكفر. وجود غير الله يعني وجود إله، فمدعي ذلك مشرك.

كذلك قوله {قبله} فالقول بوجود شيء قبل الله، لا يعني وجود زمان لله إذ هو الأول والآخر، فليس الله في عرض سلسلة حوادث ولا يطرأ عليه زمان، ولا يمكن أن يتقدّم على ذاته شيء بمرتبة أو بأي اعتبار حق. فحيث أنه الأول سبحانه، فكل ما هو كائن وسيكون لابد أن يكون منه تعالى بحسب الذات.

كذلك قوله {معه} فإنه لا يوجد شيء مع الله، لا عقلاً ولا قرآناً إلا إن كان هذا الشيء مساوياً لله في الألوهية. ولم يرد في القرءان كله ولا مرّة واحدة ذكر شيء مع الله إلا وهو إله باطل، مثل "ءإله مع الله" و "لو كان معه آلهة كما يقولون". الله مع كل شيء، ولا يوجد شيء مع الله. والحديث لم يقل أن الله لم يكن مع شيء، لكن قال "ولا شيء معه" فهذا حق، وهذه الدقّة في العبارة دليل صدورها من نور النبوة والحكمة بالضرورة، إذ هو شيء لا يكاد يلتفت إليه حتى كثير من العلماء بالكلام والفلسفة والتصوف، فيُستَبعَد صدوره من جاهل كذّاب يفتري الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم. إذن كل شيء ثابت ليس مع الله أصلاً، لا كان ولا يمكن أن يكون مع الله بحال من الأحوال. فإن ما كان لله فهو حق ذاتي لله لا يتغيّر.

العبارة النبوية الأولى هي خلاصة المعرفة الإلهية القصوى، ولا يوجد شيء جاء أو يمكن أن يجيء به عارف بالله إلا وهو منضو تحت هذه العبارة النبوية في الحقيقة.

٢-{وكان عرشه على الماء}

هذه العبارة لم يقع فيها اختلاف في الروايات المشهورة الصحيحة، كما وقع في بقية العبارات الثلاث.

يدعي البعض أن {كان} هنا غير {كان الله} الأولى، بدعوى أن افتراض تطابقهما فيه تناقض. وهذا فهم خاطئ مبني على فرضية باطلة هي التي دعت المدعي إلى رؤية التناقض حيث لا تناقض في نفس الأمر. فالمدعي يفترض أنه يوجد الآن شيء غير الله وبعد الله ومع الله، وهو العالَم من العرش إلى الأرض، وبما أن العالَم موجود غير الله وبعد الله ومع الله، فلابد أن يكون قوله {كان عرشه} غير {كان الله ولا شيء غيره وقبله ومعه}. فالمدعي أبطل حقيقة {كان الله ولا شيء غيره وقبله ومعه}، وعلى أساس إبطالها رأى تناقضاً. ولا داعي لكل ذلك إذ لا تناقض، بل ولا حتى على مباني المدعي الأشعري ونحوه.

أما عدم التناقض، فلأن العالَم ليس له حقيقة منفصلة عن حقيقة ذات الله سبحانه، إذ هو من علمه وبإرادته وخلقه، وحيث لا شيء غيره سبحانه ولا معه، فلا يمكن أن تكون حقيقة العالَم غير حقيقة الله تعالى.

أما عدم التناقض حتى على مباني الأشعرية، فلأن عندهم أن الله كان قادراً على خلق العالَم من الأزل، فهو خالق أزلاً بمعنى أنه قادر على الخلق أزلاً. الآن، لنفرض-والكلام لهم-أن الله فعّل خالقيته هذه أزلاً، وفعلاً خلق عالَماً بعد عالَم من الأزل إلى الأبد، أي لنفترض أنه فعّل قدرته تلك التي تقرّون بها أزلاً، كما تقرّون أنه سيفعّلها أبداً لخلود الجنّة عند الكل، فهل تفعيل الله لخالقيته ينقض عندكم قول النبي {كان الله ولا شيء غيره وقبله ومعه}؟ إن قلتم ينقضها، كان عبارة النبي قاصرة حاشاه، وكان التعبير عن الحقائق الإلهية بلسان النبي مقصوراً على الحالة الخاصة لهذا العالَم الممكن، وهذا أقلّ ما فيه أنه تعبير قاصر عن المعرفة الإلهية يوجد في أتباع النبي مَن جاء بأعلى منه، وليس كذلك في الحقيقة لكنه فرض محال تنزّلاً للمخالف. وإن قلتم لا ينقضها، فيجب عليكم تصحيح حقيقة {كان الله ولا شيء غيره وقبله ومعه} أزلاً وأبداً، حتى مع فرض تفعيل الله لخالقيته أزلاً وأبداً، فيسقط الاعتراض من أساسه.

{كان الله} {كان عرشه} لم يقل خلق عرشه كما قال خلق السموات والأرض، ولم يقل كوّن عرشه ولم يقل أي تعبير عن عرشه يدل على حدوثه بعد عدمه كما قال {كتب في الذكر كل شيء} وقال {ثم خلق السموات والأرض}. هذا أمر. الأمر الآخر، {عرشه} هو الشيء الوحيد المنسوب له سبحانه، وأما الماء فقال {الماء} والباقي كله على هذا النسق كأسماء، أي نسب العرش لله من دون باقي الأشياء. فلماذا؟ البعض يدعي أن العرش مخلوق، وأن قوله "كان الله ولا شيء غيره" يدل على عدم العرش أزلاً، وليس ذلك في صلب الرواية وإنما هو في أحسن الأحوال رأي لهم فيها، فليس لهم ادعاء أن رأيهم يساوي النص وفهم غيرهم للنص مجرّد رأي.

{كان عرشه على الماء} هذه العبارة يوجد مثلها في القرءان. فما علاقة العرش والماء بالأمر؟ العرش مركز العالَم، الذي يدبّر الله الأمر به، والماء منه خُلق كل شيء حي، أي الماء هو المادة الأصلية، والعرش هو الصور الكلّية لكل ما يمكن أن يظهر في العالَم. لذلك العرش منسوب لله لأن كل صورة تظهر في العالَم إنما هي تنزّل لأسماء الله الحسنى، فلا يظهر في العالَم إلا آثار سماته سبحانه، كما قال "انظر إلى آثار رحمت الله كيف يحيي الأرض بعد موتها". الماء ليس هذا الماء الذي نشربه، فهذا مجرّد مثال دنيوي على ذلك الماء العرشي، ومَن زعم أن جبريل وإسرافيل والقلم السامع الناطق الفاعل الذي خلقه الله وكتب كل شيء إلى يوم القيامة إنما هو مخلوق من الماء الذي خُلق في الأرض السفلية بعد كل ذلك فهو بكل بساطة لا يعقل شيئاً. "جعلنا من الماء كل شيء حي" فماء السموات والأرض سبب حياة ما فيها، أو بعبارة أخرى، كل درجة من درجات العالَم لها ماء يخصّها، مثل "أوحى في كل سماء أمرها". فالأمر الواحد يتشكّل بكل درجة بحسبها. فقوله {كان عرشه على الماء} يدل على أن كل صورة ممكنة والمادّة القابلة لكل صورة ممكنة، كان لهما ثبوت بالله تعالى أزلاً. وليس شيئاً غير الله تعالى، ولا هما معه، إذ لا يوجد غيره سبحانه، فكل شيء شؤون ذاته وتجليات سماته وتحوّلات هويّته في صور عوالمه.

٣ / ٤- في رواية "قبله" قدّم خلق السموات والأرض على الكتابة في الذكر كل شيء. وفي رواية "غيره" قدّم الكتابة في الذكر على خلق السموات ولأرض. أما رواية "معه" فلم أقف على كامل متنها.

العرش والماء مُقدّمان على الكتابة والخلق. والتعبير عن درجتهما بقول النبي {كان عرشه على الماء} وهو كما مر في القرءآن والحديث معاً، يدل على أن درجة العرش والماء فوق درجة الكتابة والخلق معاً. وحيث أن {كتب في الذكر كل شيء} تشير إلى واحد من أمرين: إما كتابة المقادير وإما كتابة الأعمال، فلابد من إتيانها مرّة قبل الخلق ومرة بعد الخلق، كما وقع فعلاً في الروايتين.

فأما كتابة المقادير فهو قوله "أول ما خلق الله القلم ثم قال له اكتب". فهذه كتابة سابقة على الخلق.

وأما كتابة الأعمال فهو قوله تعالى "نكتب ما قدّموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في إمام مبين". وقال "وكل شيء فعلوه في الزبر. وكل كبير وصغير مستطر" وقال "رسلنا لديهم يكتبون". فهذه كتابة لاحقة للخلق.

وعلى نفهم سبب ورود رواية تقدّم الكتابة على الخلق، ورواية تقدّم الخلق على الكتابة، والجمع بينهما متعيّن من باب "إعمال الكلام أولى من إهماله" لمن لمن يعقله من باب تكامل كلام النبوة وعدم اختلافه.

وجه آخر في فهم الاختلاف بين الروايتين هو التالي:

حين ذكر الخلق قبل الكتابة، أشار إلى تقدّم وجود العباد على صدور الأعمال منهم وكتابتها. ففي هذا المقام، قد يتوهم البعض أن العباد وجودهم سابق على ما في الذكر عند الله وما كتبه الله عنهم. فيتوهم أن عمله سابق على تقدير الله، أي كأن العبد وفعله قبل الله وكتابته. فحتى لا يتوهم ذلك جاء في أول الرواية {كان الله ولا شيء قبله}.

لكن حين ذكر الكتابة قبل الخلق، قد يتوهم البعض أن المكتوب عليهم والمقادير الجارية عليهم هي من آلهة متعددة أو لا يعرفون مصدرها، فيرون المقادير تجري عليهم والقيود موضوعة عليهم وارتباط الأسباب بالآثار حاصل في العالَم، أي يرون المقادير ولا يرون المُقدِّر لها، هل هو حق أو هل هو واحد أو أكثر، فلا يعرفون على التحقيق مَن واضع المقادير إن كان حقاً، فجاء في أول الرواية {كان الله ولا شيء غيره} لإبطال ذلك الوهم.

وفي الروايتين جميعاً، قدّم ذكر {كان عرشه على الماء} على الكتابة والخلق معاً، حتى يُرَدّ كل مكتوب ومخلوق إلى درجة عرشه والماء، والماء تحت عرشه ومفعول له، والعرش " عرشه" سبحانه، فيُردّ كل شيء إليه تعالى وحده لا شريك له مطلقاً. فكل شيء مردود إلى الماء، والماء مردود إلى عرشه، والعرش لله إذ هو ربه. فما كُتب مكتوب ولا خُلق مخلوق، أي لا شيء في الملكوت والملك، في الباطن والظاهر، في الأعلى والأدنى، إلا وهو شكل من الأشكال التي يحتملها {كان عرشه على الماء} بحسب أمره سبحانه. أي أمر الله وإرادته، يتنزّل إلى العرش والماء، فيظهر المكتوب والمخلوق فيكون عالَماً إلى ما شاء الله.

أما ادعاء بعض الأشاعرة بأن إثبات العرش والماء أزلاً فيه ادعاء وجود شيء غير الله ومعه، فهو باطل لما سبق من عدم المغايرة والمعية أصلاً لا أزلاً ولا أبداً إذ ما ثَمّ إلا الله سبحانه {كان الله ولا شيء غيره}. وهو باطل أيضاً لأنهم يقولون بقدرة الله على الخلق أزلاً، يكن يزعمون أنه لم يخلق شيئاً حتى خلق هذا العالَم، أي يثبتون إمكان الخلق أزلاً، ونحن نقول: هب أنه خلق أزلاً وأراد ذلك أزلاً، فعندكم لا شيء يمنع منه، ولا شرك حينها على مبانيكم، فنحن نقول بتفعيل ذلك الإمكان الذي تنفونه، فالاختلاف بيننا ليس في جوهر المسألة لكن في أطرافها، فلا يحق لكم رمينا بالشرك لقولنا بأن قدرة الله على الخلق التي تثبتونها قد تفعّلت حقّاً. أي كأنكم بذلك تقولون بأن مَن أثبت كون الله خالقاً بالفعل أزلاً فهو مشرك، لكن مَن أثبت أنه خالق بالقوّة والإمكان فهو موحّد، وهو شيء لم يسبقكم إليه أحد من العالمين ولا العاقلين. ثالثاً، ما يجوز لله

حقاً يجوز له أزلاً وأبداً، فإن ما لله لا يتغيّر بالحقيقة، وعلى هذا الأساس وردت آيات الاحتجاج على الكفار والمشركين في القرءان، فضلاً عن أنه معقول بنفسه. فمَن أثبت لله إمكان الخلق، فليس له القول بإن اعتقاد المعتقد بتفعيل الله لهذا الإمكان يوجب كفراً أو شركاً أو باطلاً. بل على العكس تماماً، يلزمكم أنتم القول بتغيّر الله أو حدوث تأثير الله وحدوث شيء في ذاته جعله ينقل قدرته من القوة إلى الفعل، وهذا فيه ما فيه.

في رواية {كان الله ولا شيء معه} والتي أضاف لها بعض العلماء "وهو الآن على ما عليه كان"، لم يرد ذكر لا كينونة ولا كتابة ولا خلق. وذلك لأنه تعبير عن بسيط الحقيقة وزبدة المعرفة. فهو مشهد وحدة مطلقة. وأما ما أضافه بعض العلماء "وهو الآن على ما عليه كان" والتي يدعي بعض المجسّمة أنها منكر من القول وزوراً، فليست إلا إضافة شرح لحقيقة "كان الله ولا شيء غيره" من وجه آخر، ومعناها ثابت بنفسه في القرءان، ولا يوجد نصّ واحد من قرءان ولا حتى من سنّة صحيحة يثبت فيه رسول الله وجود شيء مع الله. لولا خفي الشرك في القلوب المظلمة، لما صدر القول بوجود شيء مع الله أصلاً، فضلاً عن الإنكار على هذه الرواية والإضافة العلمية النافعة.

فصل: متن الوجود لله سبحانه وحده. ومظاهر الوجود ثلاث مظاهر كلّية.

أما متن الوجود فالعبارة النبوية عنه بقوله {كان الله ولا شيء غيره وقبله ومعه}.

وأما مظاهر الوجود فالعبارة عن المظهر الكلّي الأكبر المركزي له هو {كان عرشه على الماء} فهو مظهر الكينونة العالية. ثم العبارة عن المظهر الأوسط التابع له هو {كتب في الذكر كل شيء}، ثم العبارة عن المظهر الأدنى التابع له هو {وخلق السموات والأرض}.

فصل: كان الله، مستوى الألوهية لا شريك له.

كان عرشه، مستوى ظهور الربوبية. وهذا ثابت فما فوق الدنيا والآخرة بما فيهما. لذلك يقول "يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية" فدل على ثبات وجود العرش، وقال "وترى الملائكة حافّين من حول العرش"، فالعرش هو هو دنيا وآخرة. فما الذي يختلف؟

يختلف السموات والأرض. فتوجد سموات والأرض للدنيا، وتوجد سماوات وأرض للآخرة. كما قال "خلق السموات والأرض في ستّة أيام" فهذا للدنيا. ثم قال "يوم تُبَدَّل الأرض غير الأرض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار" فهذا للآخرة، وقال أصحاب الجنّة "أورثنا الأرض نتبوأ من الجنّة حيث نشاء". إذن التبدّل إنما يكون لصورة السماء والأرض، وليس لجوهر السماء والأرض، فالسماء من حيث الجوهر هي السماء وإلا لما سماها سماءً، وكذلك الأرض

هـي الأرض دنـيا وآخـرة مـن حـيث حـقيقة الأرضـية وإن كـانـت غـير بـالـصورة والـخصائـص والـصفات الـعارضـة المـناسـبة للنشأة الـخاصـة وإلا لمـا قـال "تـبدّل الأرض غـير الأرض" وقـال أصـحاب الجـنة "أورثـنا الأرض" وكتب الله فـي الـذكر "الأرض يرثـها عـبادي الـصالـحون". إذن لابد من التمييز بين جوهر السماء وصور السماء، وجوهر الأرض وصور الأرض. الجوهر ثابت دنيا وآخرة، لكن الصور متبدلة دنيا وآخرة. وأقصد بالجوهر ما أشار إليه الله تعالى باستعمال نفس الاسم، وبالعرض الصفات الخاصة لكل واحدة بحسب الدنيا والآخرة.

من هنا نفهم لماذا قال في رواية "كتب في الذكر كل شيء" قبل خلق السموات والأرض، وفـي رواية "خـلق السموات والأرض" ثـم "كتب فـي الـذكر كل شـيء". لأن المقصود بـالسموات والأرض فـي كل رواية مـختلف عن المقصود بـالأخرى. فالواحدة عن عالَم الدنيا، والأخرى عن عالَم الآخرة. كما أن الكتابة منها ما كان قبل عالَم الدنيا، ومنها ما سيظهر في عالَم الآخرة " اقرأ كتابك" "مـال هـذا الكتاب لا يـغادر صـغيرة ولا كبيرة إلا أحـصاهـا" "إنـا كـنّا نسـتنسـخ مـا كنتم تعملون" فـهنا الكتابة تابعة لأعمال العباد، بينما هـناك الكتابة للأقدار التي ستدور فـي فلكها أعمال العباد. مثلاً، من الكتابة فـي الذكر قبل الخلق قوله تعالى "مَن عمل صـالـحاً من ذكر أو أنثى وهـو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة" فهذا قدر كلّي حتمي، بين سببه بشروطه وأثره علاقة تقدير إلهي حتمية. كذلك منه قوله تعالى "في السماء رزقكم وما توعدون. فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون" وقال "الله يرزقها وإياكم"، فتقدير الأرزاق سـابق على خـلق المـرزوقـين فـي الـسموات والأرض. وهـكذا فـي كل أمـر لابـد مـن وقـوعـه عـلى كل مـخلوق سماوي أو أرضـي، أو كل أمر لابد من سريان أحد صوره على كل مخلوق سماوي أو أرضـي بحسب مشيئته واختياره كقول الله "مَن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر". المكتوب في الذكر قبل الخلق هو ما لابد للمخلوقات من السير في إطاره في الدنيا. المكتوب في الذكر بعد الخلق هو ما لابد للمخلوقات عموماً من مواجهة عاقبته في الآخرة، عند الخلق الجديد.

لكن {كان عرشه على الماء} فوق الدنيا والآخرة، فوق المكتوب والمخلوق. فالعرش لا مكتوب ولا مخـلوق، والمـاء لا مـكتوب ولا مخـلوق. إنـما المـكتوب "الـذكـر"، وإنـما المخـلوق "الـسموات والأرض" ومـا تـعلّق بـكل واحـد مـنهما. فـما هـو الـعرش إذن؟ هـو مـن أمـر الله، "ألا لـه الخـلق والأمـر" "إنـما أمـرنـا لـشيء إذا أردنـاه أن نـقول لـه كـن فـيكون" "الـروح مـن أمـر ربـي" "رفـيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره".

توهـم تقيّد ذات الله، وأن الأشياء خارج ذات الله أو داخلها وهـو فرع تقييد الذات الإلـهية، هـو الذي يستدعي اعتقاد أن العرش مع الله فتنشأ الإشكالات. أس كل جهل وكفر هـو اعتقاد

تقيّد ذات الله واعتباره شيئاً غير نور الوجود أو اعتبار نور الوجود شيئاً غير عين ذاته سبحانه. نسأل الله العافية.

...

قال: أنا بقالي كتير تائه ، وغارق في الظلمات، وقتي كله ضائع، حياتي مبقتش اعمل اي حاجة تفعني فيها، حتى وردي من القرءان مبقاش موجود ضمن يومي والصلاة كنت بقطع فيه وبقت كلها في البيت، الحمد لله كنت بصلي موقفتش صلاة خالص بس كان ممكن افوت صلاة او اجمع صلوات في بعض الايام.

حاسس بفراغ رهيب جوا قلبي، لا بضايق ولا بفرح، رغم إن فيه حاجات كتير بتحصل تضايقني وحاجات تفرحني.

مبقتش عارف حاجة يا سلطان، كل ما اجي اقرر اني هعمل كذا، اصحي تاني يوم مبعملش حاجة واليوم يضيع زي اليوم اللى قبله... اعمل ايه؟

كل يوم بقرر إني هصلي في المسجد مثلا، اول ما الآذان يأذن الاقيني فردت المصلية وأقمت الصلاة وصليت في اوضتي.

مفروض أصلح الحاجات دي ازاى، وأصلح من نفسي ومن انعدام مشاعري تجاه كل حاجة تقريباً؟

قلت: انزل اتبرع بوقتك وجهدك وقدر استطاعتك بمالك في عمل خيري ساعد فيه الفقراء والمساكين في بلدك، وانضم برضو لشيخ طريقة محترم معتبر يطمئن قلبك له بعد دعاء واستخارة وتوكّل على الله واحضر معاه باستمرار، واجعل لنفسك كل أسبوع على الأقل زيارة لمقابر الأولياء عندكم واقرأ الفاتحة والإخلاص والقدر للولي وهبه ثوابها. والله يفتح لك.

...

قالت: السلام عليكم استاذ سلطان

اكتب لك بعد ماقرات حوارك مع الانسان المثلي . فشجعني ذلك على استشارتك في موضوعي لكنني اسوء منه بكثير ، انا كنت بعيدة عن الله تماماً مع اني من اسرة متدينة وتربيت على الدين.

لكني لم اكن اصلي ولا اقرا قران ولا افكر في الله حتى.

كنت غافلة جداً.

مؤخرا حصلت معي مشكلة كنت على وشك الزواج بعد فترة تأخر طويلة ولكن خطيبي تركني فجاه بدون سابق خلاف حتى. وبدون سبب . قال انه لم يعد مرتاح

حدثت لي صدمة ولكنني حاولت اتغلب عليها بالقرب من الله والدعاء والتسبيح والصلاة على النبي

لن انكر انني لاقيت راحة لم اذقها من قبل وحمدت الله وشعرت ان الله احدث لي هذه المشكلة لكي اعود اليه. بدل الطريق اذي كنت اسلكه من غفلة وكانت ستقودني الى جهنم.

الان: المشكلة انني بدأت اشك في وجود الله.

او على الاقل اشك انه يتدخل في حياتنا.

هل الزواج والاموال والبنين ارزاق؟

ام ان الانسان هو الذي يسعى؟

واذا كان كذلك ما الداعي للدعاء ؟

ام ان الدعاء عبادة فقط؟

كيف التمس وجود الله في حياتي.؟ اين اجده؟ لاني عندما اتعمق ف التفكير اكفر ..

عمري ٣٦ لست مراهقه لكي افكر هكذا؟ حزينة وتائهه ارجو المساعدة.

قلت: وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته. مرحبا.

بالنسبة للزواج: نعم أرزاق. "إن يتفرقا يُغنِ الله ُكلاً من سعته". فالموضوع مبني على السعة. يعني لا تضيقي الدنيا، راح واحد وراه ألف واحد. في الأرض أربعة مليار ذكر، وأنت يكفيكي واحد منهم. والله كريم. قولي "اللهم صل وسلم وبارك على النبي وآله" مائة مرة بنية الزواج الصالح الطيب المبارك. وكلما خطر في بالك ما حصل معك في الماضي، اشتغلي مباشرة بمائة صلاة على النبي بهذه النية وانظري إلى الحاضر والمستقبل فقط، واجعلي عين قلبك متجهة لربك فكما رزقك الهواء والماء سيرزقك الزوج المناسب لك إن شاء الله لأنه خلقنا أزواج من أول الأمر "من كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون".

أما لباقي أسئلتك: اقرأي كتابي "كتاب الوجود" في ملف الكتب الذي أرسلته، وبقية كتبي، وستجدي إن شاء الله ما تسألين عنه.

وقولي "الله الله" في قلبك وعلى لسانك على الدوام ما استطعتي. فهذا خلاصة الطريق للمعرفة الحية الذوقية. والفتح من الله، فنحن ندق باب رحمته بذكر اسمه، والفتح منه بإذنه حين يشاء .

...

أرسلت له بعد جدال لنا، من كلام ابن تيمية في إنكارها على وحدة الوجود وأهلها، ليرى أن محاولته الجمع بين ابن عربي وابن تيمية لا تصح. فقال لي: أعلم هذا سيدي، أعلم مواطن

أغلاطه جيدًا، لكنك لم تفهم مقصدي حتّى الآن ولا مقصد الشيخ ابن العربي في هذا النوع من الأولياء، وسوء الفهم هذا شائع عند أهل الطريق.

الغلط الواقع به أنت الآن وقع فيه أهل الكشف الشيعة في حق الشيخين أبو بكر وعمر، فهما أيضا أولياء أفراد خارج دائرة قطب زمانهم علي بن أبي طالب

وهو ليس غلط على الحقيقة، كلامك حقّ في حق الشيخ ابن تيمية، لكن فاتك ما سُتر عنك.

قلت: المقاصد غير المفهومة لا يقال عنها "لم تفهم مقصدي".

وادعاء الأشياء لا يجوز مولانا هكذا جزافاً. في الكلام العلمي والبحث العقدي لا مجال القول المبهم عن أولياء مستورين ونحو ذلك.

ابن تيمية يعتبر الوجود المطلق معدوم خارج الذهن. ويعتبر وحدة الوجود ضلالاً وإلحاداً وما أشبه. وبالنص من كلامه في موضع يبحث فيه المسألة.

فحين يقول شخص عن إله شخص آخر "معدوم" ومجرد وهم في ذهنه ومخيلته. فهذا ليس كلام أولياء، هذا تكفير كقول الله عن آلهة المشركين "لا يدعون من دونه من شيء" وقول النبي عنهم "زهق الباطل"، وقول الرسل لقومهم "أسماء سميتموها".

عمر اعترف بالمولوية لعلي وهنأه بها يوم غدير غم "أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة". وأبو بكر لم يكن ليجهل ما عرفه عمر.

فأين إنكارهم لمنزلة علي؟

أما الإمارة الدنيوية، فهي بالشورى وحق للأمة، فإذا جعلتها لشخص فهو الأمير الشرعي.

سُتر عني ولم يُستَر عنك؟ طيب ماشي، إذن أنت مأمور بالبيان مولانا، "لتبيننه للناس ولا تكتمونه". تفضل بيّن ما كشف لك وستر عني.

بين ببينة، وليس بين الدعوى بدعوى أغمض منها. "ليحيى مَن حي عن بينة" "جاءتهم رسلهم بالبينات".

قال: الموضوع عندي كان ترجيحًا ظنيًا عندما قمت بمناقشتك، وبعد نقاشنا أصابني اضطراب في ترجيحي واحتملت أن الصواب عندك وعزمت ترك البحث في الأمر أصلا

لكن جاءتني بعدها آية علمت فيها ولاية الشيخ ابن تيمية، وهذه آية لازمة لي لا لك، ولم أكتم الأمر بلّغتك به، وللتبيّن أعد القراءة للشيخ محيي الدين بحسن نيّة وإخلاص، كتابته عن الجمعية المحمدية وكتاباته عن الأفراد الأخفياء خصوصًا الفراعنة منهم

قلت: نعم ماهي الآية التي جاءتك؟ فحتى إن كانت لا تلزم غيرك، لكن فيها تذكرة لغيرك وتنبيه لهم، مثل كشف العرفاء يذكرونه للناس للتنبيه وإن لم يكن حجة قاطعة عليهم.
ومن جهة أخرى، المؤمن يؤمن للمؤمن، ويصدقه ولا يكذبه ما أمكن، ويحسن الظن به. فلذلك ذكر الكشف والذوق الخاص والوجدانيات بين الأمة المؤمنة أمر نافع إن شاء الله.
ثم لعلك تذكر ذوقاً خاصاً لا تعلم له دليلاً ، فيأتي مَن بعدك وينفتح له دليل ظاهر صحيح عليه.

قال: أُمرت بسترها

قلت: وأنا آمرك بكشفها فائتمر بالمعروف فهو خير لك

...

في حوار بيني وبين صاحب لي قلت ما يلي:

١- بالنسبة ل{كان الله ولا شيء غيره} لا أرى أنها تحتاج إلى إضافة "وهو الآن على ما عليه كان" إضافة لفظية أقصد، لأن معناها حق حتى بدون هذا اللفظ. أي كأننا نقول "الله مطلق" ثم يأتي شخص ويزيد: فهو واحد. فإن معنى وحدته مستنبط من نفس إثباتنا لإطلاقه كما سبق في حوارنا. بل الأمر في هذا الحديث أظهر حتى من هذا المثال. لأن {لا شيء غيره} نفي مطلق لوجود أي شيء غير الله في نفس حقيقة {كان الله}. بالتالي ادعاء أنه صار يوجد شيء غير الله، يناقض أصل الحقيقة الأولى، بل وهو مستحيل عقلاً لأن وجود شيء غير الله يعني دخول شيء في الوجود من مصدر غير ذات الله، أو وجوده باستقلال عن وجود الله، وكل ذلك مستحيل بنفس حقيقة {كان الله ولا شيء غيره}. فمن أين سيأتي هذا الغير؟ إما من الله وإما من غير الله وإما لا من الله ولا من غير الله. أما الثالث فظاهر البطلان، وأما الثاني فمنقوض بالحديث النبوي إذ لا غيره ثَمّ، وأما الأول فغير معقول لأن كون مبدأ وجود الشيء هو ذات الله يدل على أن حقيقته لا يمكن إلا تكون نفس حقيقة ذات الله، ولذلك لا تجد في القرءان إلا كون الشيء من علمه سبحانه أو من خلقه، فهو دائماً وحصراً منسوب له تعالى " جميعاً منه" "إليه يُرجع الأمر كله" "هو الأول والآخر والظاهر والباطن" "فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم" وآيات كثيرة جداً. فنحن معلومات الله في القِدَم، ومخلوقات الله في الحَدَث، لكن في الحالتين سر ذواتنا ليس غير "هو الله أحد" إذ هو وحده تعالى الذي يقول " إنني أنا الله لا إلا إلا أنا" فالأنا على الحقيقة لله وحده لا شريك له، إذ {كان الله ولا شيء غيره}. ثم لا يوجد في كتاب الله ولا مرّة واحدة إثبات أن لله "غير"، بل كل الآيات التي نصّت على كلمة "غير" بأي صورة مع اقترانها بالله فدائماً بلا استثناء تدل على شيء باطل ودعوى

ألوهية إله باطل، مثلاً "أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون". وكذلك رواية "كان الله ولا شيء معه"، فلا داعي لزيادة "وهو الآن على ما عليه كان" لفظاً لأن هذه مجرّد شرح للحديث، والقرءان في كل الآيات التي ذكر فيها وجود شيء "معه" أو "مع الله" فدائماً بلا استثناء واحد على كثرتها تأتي لذكر دعوى إله باطل، كقوله "ءإله مع الله" و "لو كان معه آلهة"، فلا يوجد شيء يُقال عنه أنه "مع الله" إلا إن كان هذا الشيء إلهاً ولا إله إلا هو سبحانه، لكن الله تعالى مع كل شيء "وهو معكم" "إن الله معنا"، فالله معنا ولسنا مع الله، لذلك قال النبي " كان الله ولا شيء معه" فحقاً هو الآن على ما عليه كان إذ هذا المعنى لم يتغيّر ويستحيل أن يتغيّر أصلاً إلا بوجود إله ثاني مع الله. فالله يعلم كل شيء، وعلمه ليس غيره. والله خالق كل شيء، وخلقه ليس معه ولا غيره. فلا يوجد إلا الله وشؤون هويته سبحانه "كل يوم هو في شأن".

٢-بالنسبة لمسألة قِدَم العالَم: ردّي على الأشعرية هنا هو أنهم يقولون الله خالق في الأزل بمعنى أنه قادر على الخلق، فأقول، افترضوا أن الله خلق فعلاً في الأزل وفعّل قدرته هذه على الخلق في الأزل، فهل كان يلزم من ذلك محذور ينقض التوحيد؟ لأنهم الآن يقولون لمن يثبت حتى قدم العالَم عينه، أنه ينقض التوحيد أو يبطل دليل التوحيد الذي هو حدوث العالَم. لكن هذا الدليل مبني على افتراض أن الله كان قادراً على الخلق في الأزل لكنه اختار أن لا يفعّل هذه الإرادة فلم يخلق حتى اختار أن يخلق هذا العالَم الذي نحن فيه. لكن هذه الحجّة ليست تامّة، فهب أن الله تعالى اختار تفعيل قدرته في الأزل، وهو أمر ممكن عند الأشاعرة وليس مستحيلاً، أي نعم هو ليس واجباً على الله، لكنهم يقرّون بأنه ممكن لله، حسناً، ما هو ممكن لله لا يمكن أن يكون تفعيله ناقضاً لتوحيد الله وموجباً لنقص في الله، وهذه القاعدة لا أعتقد أنه يوجد أشعري ولا غيره ينكرها. فأقصى ما عندهم هو ادعاء أن هذا العالَم هو العالَم الوحيد الذي أحدثه الله، وهذه دعوى مجرّدة ليس عليها دليل من القرءان ولا العرفان ولا شيء، فما أدراهم أن الله لم يخلق ولا عالَم إلا هذا العالَم من الأزل؟ طبعاً هذا كله غير إشكالات تحوّل خالقية الله من القوة إلى الفعل، لكن لا داعي للدخول في ذلك الآن. بالتالي، سواء قلنا بقدم الحوادث التي أحدثها الله، أو قدم التجليات التي تجلاها الله، فا شيء ينقض التوحيد هنا على التحقيق. فالله قادر عند الكل أن يخلق عالَما واحداً ويحدثه ويتجلى به منذ الأزل، ولا شيء يوجب عليه أن يخلق عالَما ثم يدمره ثم يخلق عالَماَ آخراً وهكذا، فعند الكل من الممكن أن يكون قد خلق عالَما واحداً فقط من الأزل ويحفظه إلى الأبد، حسناً، فلنفترض أن هذا حال العالَم حقاً، فالآن ما دليلكم على وجود الله؟ نحن نقول: عالَم أو لا عالَم، عالَم قديم أو عالَم محدث، عالَم واحد أو ألف عالَم، كل هذا لا يغيّر شعرة في دليل الحق سبحانه، لأنه ما دام العقل قائماً

فأول معقول للعقل هو الوجود ثم به يعقل كل موجود، والوجود هو عين الحق سبحانه، بالتالي نفس يقظة العقل كافية لمعرفة الوجود الحق سبحانه، أيا كانت حالة العالَم بعد ذلك. فالله هو النور، "الله نور السموات والأرض" فهو نور العالَم وليس العالَم نور الله ! هؤلاء عكسوا القضية، وكل مَن يعرف الله بغير الوجود لابد أن يجعل شيئاً آخراً غير الله هو النور ويجعل الله سبحانه ظلمة تحتاج إلى نور يضيئها، سواء كان العالَم أو الاعتبارات الذهنية المنتزعة من العالَم أو مزيج من ذلك أو ما كان. يعني لا يعرف الله بالله، بل يعرف الله بما دون الله، فيجعل ما دونه هو نوره سبحانه بدلاً من الحق الذي هو "الله نور السموات والأرض".

٣-بالنسبة لمسألة الصفات: قولكم أن صفات الله قديمة "كأجناس" لكنها متغيّرة "من جهة تطبيقها"، مشكل من جهات تحتاج إلى تأمل. أوّلاً، هذا فيه نفي للصفات القديمة في الحقيقة، لأنه كما تقررون مولانا باستمرار أن الأجناس في الذهن وليست في الخارج، بالتالي القول بأن صفة الله القديمة إنما هو باعتبار الأجناس يساوي القول بأن الله متعطّل عن الصفات في القدم بل وعاطل عنها في الحقيقة ويكتسبها بفعل ما تقتضيه الصفة مع الآحاد. ثانياً، استحالة تصور صدور فعل من دون صفة ثابتة، فمثلاً صفة المغفرة، تقولون أن الله يغفر بعد أن لم يغفر بالتالي الصفة تغيّرت، فالسؤال، كيف فعل المغفرة إن لم تكن صفته قبل الفعل هي الغفور؟ بناء على جنسية الصفات في القدم فهي عدم بالنسبة لذاته في الخارج، وكلامنا عن ذاته في الخارج وليس عن اعتباراتنا الذهنية، فمن حيث الخارج يكون منعدم الصفات في القدم، ثم تحدث له حين يفعل مقتضى الصفة، لكن المشكلة عدم معقولية الفعل بحسب صفة غير متحققة قبل الفعل، فمن أين اكتسب هذه الصفة أصلاً التي فعل بحسبها وهي غير ثابتة له أزلاً بحسب الحقيقة الخارجية؟ ثالثاً، "كان الله غفوراً" هذه حقيقة الله، واسمه الغفور سبحانه، وفي اسمه كل الأعيان الممكنة لتجليات هذا الاسم، فكل صورة مغفرة على الإطلاق كامنة إن صح التعبير في اسمه سبحانه، كما أن كل رحمة وحتى رحمة الدابة لولدها إنما هي من آثار رحمة الله، وكل معلومة مطلقاً هي من علم الله، وهكذا في كل اسم إلهي. بالتالي حين تظهر في العالَم أي صورة مغفرة فهذا الظهور ليس تغيراً في الصفة ذاتها، لكنه تجلي لما كان فيها أزلاً، "كان الله غفوراً" فمظاهر المغفرة قائمة بحقيقة اسمه الغفور، وظهور ما كان في كنزه الإلهي المخفي ليس تغيراً في الكنز ذاته ولا حدوث له. رابعاً، لو قيل بأن الله تتغيّر صفته بحسب ما يحدث في خلقه، فكيف حدث في خلقه إن لم يكن في صفته؟ وهل أحدث الخلق وقدّره ومكّنه ليكون على ما هو عليه وما يمكن أن يكون عليه إلا بحسب صفاته سبحانه. يعني هنا تقديم الأثر على السبب، والمعلول على العلّة، وهو غير معقول. بتطبيق قاعدة تغيّر صفته تعالى بحسب فعله على باقي الصفات بناء على قاعدتكم أيضاً "القول في الصفة الواحدة

كالقول في باقي الصفات"، يجب أن نقول بأن الله لا يخلق إلا بعد أن يخلق، ولا يعلم إلا بعد أن يعلم، ولا يفعل إلا بعد أن يفعل، وليس إلهاً إلا بعد أن يتخذه بعض عباده إلهاً فيبطل قول موسى لقومه الذين عبدوا العجل "إنما إلهكم الله" و "أغير الله أبغيكم إلهاً" حين طلبوا الأصنام، فأثبت أنه إلههم قبل قبل أن يعرفوه كإلههكم ويعبدوه كإلههم، بالتالي ثبتت صفة ألوهية الله لهم بالرغم من عدم فعلهم ما يقتضي إثبات الألوهية له. فكما أن المغفرة تتغير في الله بعد فعل المغفرة من الله والتي لا تكون إلا بعد حدوث ذنب من العبد والاستغفار، فوجود العبد وفعله هو سبب تحقق الصفة في الله في الخارج أي آحاد الصفة وليس جنسها الذهني البحت، فهذا يقتضي أن العبد واستغفاره هو الذي تسبب في إيجاد صفة المغفرة في الله بحسب الحقيقة الخارجية، وكذلك يقال في صفة الألوهية والربوبية للقاعدة السابقة، فلولا اتخاذنا إياها إلهاً لما كان إلهاً، وهكذا في بقية الصفات. ويوجد إشكال آخر، وهو صفة الوحدانية، هل هي ثابتة كجنس أيضاً لله في القدم أم لا؟ إن قلنا: جنس. فالجنس باطل في الخارج، وكلامنا عن قبل خلق الأذهان لتعتبر ما تعتبره. إن قلنا: فرد. فما هو الفعل الجزئي الذي جعل الله يتصف بالوحدانية؟ ولا يوجد شيء يقال هنا. وإن قيل بالفرق بين صفة الوحدانية وصفة المغفرة، انتقضت قاعدة "القول في الصفة الواحدة كالقول في باقي الصفات". وحيث أن كل هذه الأقسام مستحيلة، فالمقالة نفسها مستحيلة.

٤-بالنسبة لتفسير كون الله لم يكلّم موسى ثم كلّمه فهذا تغيّر في صفة الله كمتكلّم وبقية الأمثلة المضروبة من غضبه على فلان ثم رضاه عنه: فهذه كلّها فعلاً غير معقولة إن كنّا سنقيس الله على الناس. يعني إذا كانت صفات الله مثل صفاتنا نحن وما نراه في الشاهد، ففعلاً لا يُعقَل أن أغضب أنا على فلان ثم أرضى عنه بدون حدوث تغيّر في نفسي. لكن هذا الأصل غير صحيح، فإن الله "لا يُقاس بالناس"، كما جاء حتى في عقيدة ابن حنبل. هذا أوّلاً. ثانياً، تكليم الله لموسى هو عين من الأعيان الممكنة في صفة الكلام الإلهية، فظهورها في العالَم بحسب ما سبق منها في علم الله تعالى لا يوجب حدوثاً في الصفة لكن ظهوراً لها. وهذا فيما دون صفات الله ثابت في القرءان، كقوله "ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير" وقال "لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا". بل هذا فيما دون صفات وتقدير الله ثابت حتى في الإنسان نفسه بدرجة ما، فإنك قبل أن تنطق بالفكرة بلسانك تكون الفكرة منطوق بها ولو بسرعة خيالية في داخل نفسك، لذلك قد تسرّ الحديث في نفسك ولا تبديه مما يدل على مروره في باطن خفاء نفسك قبل ظهوره، ويشهد له من القرءان "وأسرّوا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور" وقوله في يوسف " فأسرّها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم قال أنتم شر مكاناً والله أعلم بما تصفون" فقد قال

هذا الكلام في سرّ نفسه، بل يوجد مستوى تحت حتى مستوى السر في النفس وهو الأخفى "إنه يعلم السرّ وأخفى" وهذا الأخفى هو المكان الذي يصدر منه أصل القول الذي يمرّ عبر السر أو يظهر خارج النفس، فبديهي إذا تأملت أنك تتكلّم بسرعة ولا تسمع كل كلمة تنطق بها في نفسك حتى لكنها تصدر مرتبة منظمة المعاني فمن أين تخرج هذه الكلمات؟ من مكان أعمق حتى من سرّك الذي تستطيع أن تعرف ما فيه وتحدّث نفسك فيه، بل من مصدر لا تراه أنت نفسك فهو أخفى حتى من السر، لكننا نعلم يقيناً أن كلامنا يصدر من هناك قبل ظهوره في السر أو في العلن، فإذا كانت الكلمة ذاتها تصدر مما هو أخفى ثم تمر عبر السر أو تظهر في العلن، وهي عين الكلمة في الحقيقة لكن بدرجات مختلفة من الظهور، فأي غرابة بعد ذلك في القول بأن ما في علم الله وما في رحمته قد ظهر في خلقه الذي هو سبحانه محيط به. وهذا مثل تقريبي، ولله المثل الأعلى.

٥-توجد مسألة أيضاً مهمة هي مسألة القدر المشترك بين الخالق والمخلوق في الصفات: مع أن ابن تيمية يقول بالقدر المشترك لكنه يثبته كشيء ذهني لا كموجود خارجي. إلا أنني أرى في هذا تثليثاً. يعني يصير الخالق موجود في الخارج، والمخلوق موجود في الخارج، والقدر المشترك الجامع بين الخالق والمخلوق موجود في الذهن. فصارت الموجودات ثلاثة، اثنان في الخارج والثالث جامع بين الاثنين في الذهن. وهذا يضاهي قول النصارى تماماً، فإن عندهم الأب ثم الابن ثم الروح القدس صدر من الأب والابن معاً (كما عند الكاثوليك) أو صدر من الأب فقط (كما عند الأورثودكس). وعلى القسمة، يكون المخلوق من الخالق، والذهن أيضاً من الخالق لكن في الذهن جمعاً ما بين صفة الخالق والمخلوق في وسط يجمعهما كما أن الروح القدس يجمع باعتبار ما بين الأب والابن. هذا أوّل إشكال. الإشكال الثاني، مخالفة القرءان، فإن كل صفة أثبتها الشيخ قدراً مشتركاً بين الخالق والمخلوق بدءاً من الوجود مروراً بالحياة والعلم والقدرة وكل الصفات، هي في القرءان لله تعالى بالحقيقة لا غير، والخلق بذاتهم في فقر محض منها، مثلاً "الله نور..ومَن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور"، ومثلاً "القوة لله جميعاً" "لا قوة إلا بالله"، ومثلاً "هو الحي" وتقديم "هو" على "الحي" للحصر والقصر بالحقيقة، وهكذا في بقية السمات الإلهية. أما العبد "الله الغني وأنتم الفقراء". بالتالي الصفات التي تقوم بالعبد ليست له بالحقيقة ولا شأن له بها على التحقيق، فلا قدر مشترك لا ذهناً ولا واقعاً بين الله والعباد، فالأمر كله لله وليس لهم من الأمر شيء. والقول بالقدر المشترك يشبه-ولله المثل الأعلى- أن يرى شخص ضوءاً في بيته فيقول "للشمس ضوء، وللبيت ضوء، على الحقيقة في الخارج، فبين الشمس والبيت قدر مشترك من الضوئية لكن لكل واحد منهما بحسبه فالشمس ضوءها من ذاتها فهي غنية عن البيت لكن البيت فقير إلى الشمس لتحصيل

الضوء وضوءه حادث وضوء الشمس سابق ونحو ذلك"، هذا، بينما الحق أن يقال: ليس للبيت ضوء أصلاً بالنظر إلى ذاته فهو ظلمة بحتة، وإشراق ضوء الشمس عليه بقدر البيت وليس بقدر الشمس، هو عارية لا يتوهمها حقيقة إلا مَن لا يعرف قدر الأشياء وأصولها. فإذا كان هذا المثل في المحسوس، فكيف في العليّ القدّوس. الكلام ينبغي أن يبدأ من البداية، يعني ليس أن نفترض ثبوت الخالق وثبوت المخلوق ثم ننتزع الصفات ذهنياً وبدأ نقيس ونحلل، كلا، لابد أن نبدأ من الأول الآخر الظاهر الباطن سبحانه، نبدأ من مقام "كان الله ولا شيء غيره"، ثم ننظر من هنا هل يوجد لأحد أو يمكن أن يوجد لأحد بالحقيقة صفة كمالية أصلاً من حيث ذاته أم لا. كذلك يقال أن ما يختص الله به لا يتصف به المخلوق على الوجه الذي يتصف الله به من الكمال. أقول: كل صفات الكمال هي من مختصات الله تعالى، ف"الحمد لله" و "لله الحمد"، وليس بعد هذا البيان بيان. وعلى ذلك، تقسيم الصفات الكمالية إلى قسمين، هو نوع من الشرك، بحيث يُجعَل في المخلوق جزء من صفات الكمال بنحو حقيقي للمخلوق، وهذا أصله وفرعه باطل، فليس للعبد من الكمال ذرّة بذاته، ولا له شأن بصفة الكمال أصلاً، ولو كان له مثقال ذرّة من هذه الصفات لذاته حقيقة لما قال "أنتم الفقراء إلى الله" بل لصدق مذهب الذي طغى "أن رآه استغنى" ولصدق مذهب الذين قالوا عن أنفسهم "نحن أغنياء" ولصدق قارون في قوله "أوتيته على علم عندي" فهذا جعل العلم عنده فخسف الله به الأرض، لأن حقيقة العلم "عند الله" وليس عند العبد منها شيء بذاته ولا له نصيب منها بنفسه، فهذا المسكين كالبيت المظلم الذي ظن أن له نصيب من ضوء الشمس لأنه رأى انعكاسها في جداره فنسبها لذاته وعنديته، بل الأمر في الله أعظم بما لا يتناهى إذ ما بين الغني والفقير ما لا يتناهى من المسافة المعنوية التي لا يمكن أن تنجبر أبداً.

...

نصوص التنزيه مصداقها ذات الله، ونصوص التشبيه مصداقها نفس رسول الله.

مثال قرآني: {بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء}، ما هي يد الله؟ قال "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم" وهي يد رسول الله. وكل ما لرسول الله يشمل كل نبي وكل ولي بالتبع "ومَن تبعني إنه منّي"، وقال "وكان حقاً علينا نصر المؤمنين" وهم مَن ذكرهم في الآية ذاتها حين ذكر الرسول والذين آمنوا. فقوله تعالى {بل يداه مبسوطتان} تأويلها في رسول الله، فيده الظاهرية تُنفق الشريعة، ويده الباطنية تنفق الطريقة. وتأويلها أيضاً على درجة أخرى، يد رسول الله ويد الذين آمنوا معه، تنفق الخيرات العلمية والعملية.

مثال روائي: حديث صحيح مسلم {إنَّ اللهَّ عزَّ وجلَّ يقولُ يَومَ القِيامَةِ: يا ابْنَ آدَمَ، مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي، قالَ: يا رَبِّ، كيفَ أعُودُكَ وأَنْتَ رَبُّ العالَمِينَ؟! قالَ: أَمَا عَلِمْتَ أنَّ عَبْدِي فُلانًا مَرِضَ فَلَمْ تَعُدْهُ؟ أمَا عَلِمْتَ أنَّكَ لو عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ؟ يا ابْنَ آدَمَ، اسْتَطْعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي، قالَ: يا رَبِّ، وكيفَ أُطْعِمُكَ وأَنْتَ رَبُّ العالَمِينَ؟! قالَ: أَمَا عَلِمْتَ أنَّه اسْتَطْعَمَكَ عَبْدِي فُلانٌ، فَلَمْ تُطْعِمْهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أنَّكَ لوْ أطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذلكَ عِندِي، يا ابْنَ آدَمَ، اسْتَسْقَيْتُكَ، فَلَمْ تَسْقِنِي، قالَ: يا رَبِّ، كيفَ أسْقِيكَ وأَنْتَ رَبُّ العالَمِينَ؟! قالَ: اسْتَسْقاكَ عَبْدِي فُلانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ، أمَا إنَّكَ لو سَقَيْتَهُ وجَدْتَ ذلكَ عِندِي.}

أقول: تكلّم الله مع {ابن آدم}، بالتالي هو الإنسان من حيث آدميته، وعلمه بالأسماء، وفقهه للأمثال فإن الآدمي مَن كان هذا شأنه في الحقيقة. لكن لمّا كان الخطاب في الرواية مع غافل خرج منه ما خرج من الجهل.

قال الله {مرضت فلم تعدني} وقال {استطعمتك فلم تطعمني}وقال {استسقيتك فلم تسقني}. فلمّا قال العبد {كيف} فسأل عن الكيفية، لم يردّ عليه الله "الكيف غير معقول، والعيادة والإطعام والسقاية غير مجهولة، والسؤال عنه بدعة، خذوه فغلّوه !" كلّا، لكنه أجابه تعالى بالحق وهو بتأويل نصوص التشبيه على قاعدة تنزيلها على عباد الله المقرّبين والمؤمنين. فقال {أما علمت أن عبدي فلاناً} مرض واستطعمك واستسقاك، فالمفتاح ليس في شخص العبد لذلك لم يعيّنه بل قال {فلاناً}، لكن المفتاح في {عبدي} لكن الكل عباد الله "إن كل مَن في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً"، بالتالي {عبدي} هنا عبودية خاصة مثل "سبحان الذي أسرى بعبده" و "لما قام عبد الله يدعوه" وقول المسيح "إني عبد الله" وقال "وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا"، أي عبودية الإسلام والإرادة والعلم والعقل الخاصة. فمَن تحقق بالعبودية تنزّل الله تعالى به "كنت يده..كنت لسانه.." كما في حديث الولي الصحيح المعروف.

قال الله في تفسير أصل تسمّي الله بهذا العبد، {لوجدتني عنده} و {وجدت ذلك عندي}. أي سبب التسمية وتنزّل الله بحال هذا العبد هو عبوديته لله، لكن سببها الآخر هو أن مَن فعل شيئاً لهذا العبد وجد الله عنده ووجد العمل عند الله، أي النظر إلى حضور الله ولقاء الله. فقوله {لوجدتني عنده} يشير إلى حضور الله من قبيل "غشيتهم الرحمة" و "إن الله معنا". وقوله {وجدت ذلك عندي} يشير إلى لقاء الله واليوم الآخر. سرّ {لوجدتني عنده} هو قول الله "أنا جليس مَن ذكرني" وعبده يذكره تعالى على الدوام وخصوصاً في المصائب "إنا لله وإنا إليه راجعون"، أي لوجدت اسم الله عنده واسمه تعالى في العالَم قائم مقام حضوره الفعلي فيه، ولذلك افتتح القرءآن بقوله "بسم الله" وبدأت العبادة بقوله "اقرأ باسم ربك الذي خلق". وأما

{لوجدت ذلك عندي} فيشير إلى ظهور الأعمال في النشأة الآخرة لقوله "يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً". بالتالي الحديث راجع إلى حضور اسم الله في حضرة الولي، وظهور العمل في اليوم الآخر.

وهذا على هذا النمط كل النصوص التشبيهية. وأما النصوص التنزيهية فمعروفة مثل "قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد"، فهذه كلّها خاصة بذات الله تعالى، فإن رسول الله ليس بدعاً من الرسل فليس أحداً، وقد كان يأكل الطعام ومات وليس هو المجيب للدعوات وقبلة العبادة فليس صمداً، وهو ولد وله ولد، وله كفو في الرسالة من حيث الرسالة وله كفو في البشرية "إنما أنا بشر مثلكم" ويوجد مَن هو أعظم من كفوه وهو ربّه سبحانه وتعالى. وهكذا "لا إله إلا الله" فإن الألوهية ليست لرسول الله. وعلى هذا النمط نصوص التنزيه المعروفة.

مثال آخر على نصّ تشبيهي: حين سألوا رسول الله عن رؤية ربهم يوم القيامة فضرب مثلاً برؤية القمر والشمس. فتأويله هو ظهور ذات النبي النورانية لهم، إذ إنما ربّاهم الله بنور النبي لقوله "ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" فرحمهم به وقال "يعلّمهم الكتاب والحكمة ويزكيّهم". ثم قد قال الله عن نبيه "سراجاً منيراً" وقال في الشمس "سراجاً" وفي القمر "منيراً"، فرسول الله هو الشمس والقمر على الحقيقة في ذلك العالَم الأعلى، ومن هنا قال الولي في صلاته عليه "شمس سماء الأسرار ومظهر الأنوار". ولذلك جاءت الآية تقول "إلى ربّها ناظرة" كما قال الله في الجبل "انظر إلى الجبل" فتجلى الله للجبل فرأى موسى صورة ما تجلى الله له. وكذلك هنا، تجليات الله لرسول الله، لكننا ننظر إلى رسول الله حتى لا نُصعَق، كما قال "لو أنزلنا هذا القرءآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون"، فإن كانت نفوسنا لا تتحمّل إنزال القرءآن عليها، فهل تتحمّل تجليات الرحمن لها، كلا، بل لرسول الله الإنزال والتجلي، ونحن نتلقّى منه القرءان وننظر إليه لنرى الرحمن "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم" فنفس رسول الله مجلى ذات الله، ويد رسول الله مجلى يد الله.

وعلى هذا النمط بقية نصوص التشبيه. والله الهادي لا إله إلا هو ولا رب غيره.

...

(مقتطفات من حوار مع صاحب لي، ذكرت كلامي فقط لأن فيه الإشارة إلى مضامين كلامه المهمة لهذا النقل)

قلت: لاحظ حبيبنا هذا النص:
١-يعترف ابن تيمية أن المشركين السابقين كان التشبيه فيهم كان فقط "يشبه به في بعض الأمور". يعني هو ينكر وجود التشبيه المساوي من كل وجه في بني آدم أصلاً (هذا طبعاً غير صحيح "إذ نسويكم برب العالمين"، فضلاً عن تسويته سبحانه بالعدم عند الملاحدة، وتسوية النصارى المثلثة في الجوهر بينه وبين الابن الروح القدس، لكن ليس هذا المهم)، فلا يبقى إلا التشبيه في بعض الأمور. وهذا بالضبط ما يقوله التيمية من إثبات التشبيه من وجه مع إنكار التشبيه من كل الوجوه. فهذا سلف هذا الرأي إذن.

٢-لاحظ قوله بعدها "كل موجودين قائمين بأنفسهما". يعني ثبتت تعدد الموجود القائم بنفسه. ثم يثبت أن الله مثل المخلوق كل واحد منهما "قائم بنفسه".

٣-لاحظ قوله الذي يصر عليه من بداية الكتاب وهو أن القدر المشترك فيه اتفاق "في مسمى الوجود والقيام بالنفس والذات". يعني لاحظ قوله "مسمى" الوجود، وليس اسم الوجود. فلا أدري هذا خلط بالخطأ منه مع تكرره، أو هو فعلاً يثبت تعدداً في حقيقة الوجود والقيام بالنفس من حيث المسمى يعني المدلول بالاسم وليس الاسم فقط.

ماذا ترى في هذه النقاط؟

بالمناسبة. حبيبنا: الحديث الذي تحدثنا عنه من قبل هو حديث صحيح في مسلم.
إنَّ اللهَّ عزَّ وجلَّ يقولُ يَومَ القِيامَةِ: يا ابْنَ آدَمَ، مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي، قالَ: يا رَبِّ، كيفَ أعُودُكَ وأَنْتَ رَبُّ العالَمِينَ؟! قالَ: أَمَا عَلِمْتَ أنَّ عَبْدِي فُلانًا مَرِضَ فَلَمْ تَعُدْهُ؟ أمَا عَلِمْتَ أنَّكَ لو عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ؟ يا ابْنَ آدَمَ، اسْتَطْعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي، قالَ: يا رَبِّ، وكيفَ أُطْعِمُكَ وأَنْتَ رَبُّ العالَمِينَ؟! قالَ: أَمَا عَلِمْتَ أنَّه اسْتَطْعَمَكَ عَبْدِي فُلانٌ، فَلَمْ تُطْعِمْهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أنَّكَ لوْ أطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذلكَ عِندِي، يا ابْنَ آدَمَ، اسْتَسْقَيْتُكَ، فَلَمْ تَسْقِنِي، قالَ: يا رَبِّ، كيفَ أسْقِيكَ وأَنْتَ رَبُّ العالَمِينَ؟! قالَ: اسْتَسْقاكَ عَبْدِي فُلانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ، أمَا إنَّكَ لو سَقَيْتَهُ وجَدْتَ ذلكَ عِندِي.
الراوي : أبو هريرة | المحدث : مسلم | المصدر : صحيح مسلم
الصفحة أو الرقم: 2569 | خلاصة حكم المحدث : [صحيح]

(وهذا الحكم عليه من موقع الدرر السنية السلفي)

ثم قلت: بالنسبة لجواب سؤالك عن لماذا نرى فيها التشبيه أصلاً:
أبسط جواب هو في نفس حديث "جعت..مرضت.."، والذي دعا العبد لقول "كيف..وأنت رب العالمين".

جواب آخر: هو كل ما دعا المشبهة مطلقا ً ومنهم ابن تيمية للقول بأنها تدل على ذات مجسمة محسوسة في جهة وما شابه. فمثلاً ما الذي دعا ابن تيمية للقول أن "في السماء" تعني "في العلو"؟ لماذا أوّل -باللغة حسب دعواه- السماء إلى العلو؟ فالله لم يقل "في العلو". فلماذا لم يقل هؤلاء "في السماء" كما قال القرءان؟ وكذلك في الاستواء وبقية الآيات.

جواب ثالث من القرءان "وأخر متشابهات".

جواب رابع: خاطبنا الله بأن له يد، ولم يخاطبنا بأن له خرطوم. لماذا؟ لأننا لسنا فيلة، فالله كلمنا تنزلاً لنا. فكل ما كان من هذا القبيل مما يختص بالتنزل لنا فهو من هذا القبيل.

بالمناسبة: فحتى التيمية يؤولون، فهم يقولون "يد محسوسة". وليس في القرءان محسوسة ولا مجسمة ولا صفة عين ولا مشخصة جزئية ولا إثبات أن صفة العين غير صفة المعنى، ولا كل ذلك. فمحاولة التيمية التملص من التأويل ونسبته لغيرهم لا تصلح لا لفظاً ولا معنى.

شيء آخر: فرغت من جزء الإلهيات من التدمرية. والخلاصة الوجدانية: ظلمات بعضها فوق بعض. لم يقتنع عقلي، ولم ينشرح صدري، وشعرت بالغم، ومستوى دون بمراحل عن ما وجدته في الفصوص ونحوه.

أمّا الخلاصة العقلية: فالكتاب مزيج من حق قليل محاط بمقاصد باطلة ومغالطات كثيرة ودعاوى أكثر.
والتفصيل نتحاور فيه إن شاء الله شيئاً فشيئاً.

نرجع لموضوع المقالة أعلاه إن شاء الله: لماذا لم يقل الله لعبده "الكيف مجهول والجوع معلوم..الخ"؟ لماذا لم يقل له وهو يخاطبه مباشرة "تؤمن بما أقوله بلا كيف؟" أو "لي جوع يليق بجلالي" أو كل ما يقال عندما يُعرَض ذكر الكيفية؟

بناء على كون ظاهر النصوص حق دائماً. أقصد الظاهر بفهمه المادي طبعاً وإن كان ليس الظاهر مطلقاً، لكن جدلاً لنكمل. بناء على هذا الأصل:
أولاً، كيف نفسر "جعت..مرضت.."؟ في هذا الجزء تحديداً من كلام الله مع عبده، هل هذا الكلام بظاهره حق أم باطل؟ لغوياً كلنا نعرف معنى "جعت..مرضت"، وبناء على نظرية القدر المشترك الذهني فلابد من القول به. الآن، هل هو حق أم باطل؟ إن قلنا حق، فلماذا استغراب العبد وتأويل الله لنسبة الجوع له إلى نسبته لعبده، ومعلوم أن نسبة الجوع للمتكلم غير نسبته لغير المتكلم، هذا بين مخلوق ومخلوق فضلاً عن بين خالق ومخلوق. إن قلت بل الظاهر باطل، فقد تكلم الحق عندك بباطل.

مثال آخر، أرسل الله ليوسف رؤيا أفلاك، ورأي الملك بقر. هذه الصورة هل تدل على الحقيقة أم على باطل؟ إن كانت على حقيقة فقد بطل كونها في أهله وفي السنين. وإن باطلة فهذا خلاف القرءان. إذن الوحي قد يأتي بضرب أمثال.

ويكون المقصود ليس البقرة لكن السنة، وليس الشمس لكن الأب، لمناسبة ما. كذلك نقول في بقية الآيات، فكلها وحي. فالتأويل والتفسير ليس نقضاً ورفضاً للآية هكذا بالمطلق. فلا يصح الحكم المطلق على فاعله إذن.

مسألة أخرى: عن تعلق العلم القديم بالحادث. اليوم في وردي جاءت آية "وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليما". لاحظ "تفعلوا" مضارع، لكن "كان به عليما" ماض. فهذا بيان عن الحقيقة في رتبة التنزيه.

فإذا وجدنا آية تقول "فليعلمن الله الذي صدقوا " أو "لنبلونكم حتى نعلم". فهي آية في رتبة التشبيه، فالمقصود بها الرسول والمؤمنين كما قال "اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون". لاحظ "سيرى" مستقبلية، وهذه تعارض في لفظها قوله "الله على كل شيء شهيد" وقوله "ألم يعلم بأن الله يرى". بالتالي المقصود بها رسوله والمؤمنون، وملائكته والأشهاد ونحو ذلك.

كذلك مثلاً "الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة". فيستحيل أن يكون ظاهرها في الله، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون الله وهو النور مثله فقط المصباح فإنه المضيء. بالتالي تكون ذات الله محاطة بغيره مثل الزجاجة والمشكاة، وكذلك يكون الله مستمداً من غيره المضروب به المثل بالشجرة المباركة "يوقد من شجرة مباركة". فنعلم أن الآية أصلها في رسول الله. كما وصفه الله تعالى بالنور في كتابه.

كذلك مثلاً قوله "لينصرن الله مَن ينصره". يستحيل أن يكون المقصود بالله في الموضعين واحداً وإلا لتناقض. فإذا كان النصر من عند الله أصلاً، فكيف تنصر الله ذاته وأنت كعبد مفتقر لنصر الله "متى نصر الله"؟ فالمقصود: ينصر رسول الله كما قال المسيح "مَن أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله" لاحظ قالوا أنصار الله وليس أنصار المسيح كما طلب "أنصاري" أنصار المسيح. فهذا على الأصل الأكبر وهو اسم الله في رسله "يبايعونك إنما يبايعون الله" و "مَن يطع الرسول فقط أطاع الله".

كذلك "استوى إلى السماء" ونحوها، فقد فسّرها الله كما فسّر للعبد في حديث الجوع، فقال "يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض"، والأمر روحه "الروح من أمر ربي". بالتالي "جاء ربك" يعني "أمر ربك"، وهكذا أوّلها ابن حنبل أيضاً.

الحاصل: كل آية يحتاج التيمي إلى حملها على التجسيم والتشبيه من وجه والمحسوسية في إلهه، فهذه الآية تأويلها الحق في رسول الله، وما يتبعه.

و قلت: هنا مسألة أخرى مهمة:
ابن تيمية يدعي (كما نقلت لك الصورة من قبل) أن بني آدم ليس فيهم إلا مَن يدعي التشبيه في بعض الأمور. حسناً.
لكنه يدعي أيضاً أن القرءان جاء بنفي التمثيل يعني التشبيه من كل الوجوه.
وبناء على ذلك يجوز لنفسه الاعتقاد بوجود التشبيه في بعض الأمور ونسبته للشريعة.
الآن، إذا صحت دعواه الأولى، انتقضت بالضرورة دعواه الثانية فتسقط نتيجته.

لأن القرءان ما كان ليأتي فقط بنفي ما لم يقل به أحد من بني آدم ! يعني القرءان جاء لينفي باطلاً لا يعتقد به أحد أصلاً، وترك الباطل الذي يعتقد به كل المشركين على أصنافهم وهو "التشبيه في بعض الأمور" فقط.
فيلزم ابن تيمية بالضرورة القول بأن القرءان في نفيه المجمل (وهو يقرر بأن القرءان ينفي مجملاً) إنما نفى التشبيه في بعض الأمور بغض النظر عن ماهية هذه الأمور، لأن النفي المجمل شامل. فتكون كل آيات "ليس كمثله شيء" و "لم يكن له كفواً أحد" ناقضة مجملاً لكل التشبيه في بعض الأمور، فضلاً عن التشبيه في كل الأمور.

مسألة أخرى:
بناء على وحدة القول في الصفات. (ما يقال في صفة يقال في غيرها).
هذه القاعدة مع نصوص الشرع تقتضي أن الله موصوف بكل صفة مطلقاً، حتى لو كانت في ظاهرها تدل على نقص وذم. كما جاء في حديث جعت ومرضت. والمدار على أننا ننسبها لله بما يليق به سبحانه بوجه ما. فنفي أي صفة نفياً مطلقاً عن الله هو المرفوض. فعلى ما يقرره ابن تيمية من كون العلم مثل اليد، إما يثبتان معاً وإما ينتفيان معاً، بغض النظر عن كونه تجسيماً أم لا. نقول: وهو كذلك، لكن الأمر أوسع من عقيدة ابن تيمية أيضاً. وعلى نفس الأسس.
وأما ادعاء أن كل ما يناقض الكمال هو معيار التمييز بين الصفات. فمفروض. لأن مفهومك عن الكمال نسبي لا مفر لك من نسبيته، فإذا جرّدت الكمال النسبي الإضافي للمخلوق وجوزت حمله على الخالق، فلا صفة إلا ويمكن القيام بنفس العملية فيها تماماً، والتجربة شاهد، هات صفة كما تشاء من صفات الأعيان والمعاني إن شئت.
فالموجود هو الخالق والمخلوق عندكم. بالتالي صفات الكمال إما منتزعة من المخلوق ثم ننسبها للخالق، وإما معلومة بالنظر إلى ذات الخالق مباشرة.
على الأول، الكمال نسبي فينطبق ما سبق.
على الثاني، هو قول العرفاء الخلص حصراً.

مسألة أخرى بناء على قاعدة "القول في الصفات كالقول في الذات":
ابن تيمية يقرر أن الحقيقة معلومة لله فقط وهو تفسيره للتأويل في آية آل عمران.
ثم على قولكم أن الكيف في رواية مالك هو الكنه. وليس الوضع والهيئة الفلسفية.
إذن بهذا يثبت الجهل التام بالحقيقة والكنه.

وبما أن القول في الصفات تابع للقول في الذات، والذات لا يقال فيها شيء للجهل بحقيقتها جهلاً مطلقاً، بالتالي يجب الالتزام بالجهل بالصفات جهلاً مطلقاً كذلك.
أما إن قيل بالجهل المطلق بالذات والجهل من بعض الجهات في الصفات، ففضلاً عن كسر القاعدة، فإنه بالضرورة يوجب القول بتركيب عين الله من ذات وصفات مغايرة لها، لأن إثبات الجهل بشيء مع العلم بشيء آخر منها يوجب تغاير المعلوم والمجهول ضرورة . فلما تركبت ذاته صار مماثلاً من حيث تركيبه لعين المخلوق.

وقلت في جوابه الذي ذكر فيه أني أعقل معنى جناح الملائكة لكن لا أعرف كيفيته أي كنهه فقلت:

"أنت تعقل معنى الجناح": نعم في المخلوق، والمخلوق يقاس بالمخلوق ولو من وجه. لكن هذا لا ينفع مع ذات مجهولة الكنه، ولا تقاس بالمخلوق أصلاً. فالرد غير منتج. والإشكال باق.

وقلت في جواب اعتراضه على ذكري لاحتمالات معنى الكيف: كلامي عن الكيف بكل معانيه، ولوازمه. والمهم الإشكال باق.

ثم قلت: بالنسبة لمعرفة كنه الملك: نعم نعرف كنه الملك وكنه الحيوان وكنه كل شيء في الأكوان، لأننا "الإنسان" المختصر الجامع لكل حقائق الأكوان، ففينا من كل مخلوق مَثل، فالملائكة مثل عقولنا وقوانا الباطنة ونفوسنا. (راجع بدايات الفص الآدمي كشاهد). ولذلك حتى الفلاسفة سموا الملائكة "العقول" بلسان الشرع. وجبريل "العقل الفعال" وما شابه. فبهذا المعنى نحن نعرفهم بمعرفة نفوسنا. هذا أمر.
لكن مرة أخرى، الخالق حتى عندك لا يقاس بالمخلوق. والخالق لا يحل بالمخلوق والمخلوق لا يحل بالخالق، والمباينة بينهما تامة عندك. فلا يصح مثل هذا المعنى إذن فيه. فلا داعي لإدخال المخلوق في المسألة. والخروج عن صلبها وهي عن الخالق.
ثم الجناح الذي "نعقله"، اسألني عنه ولا يكفي القول بأنه "تعقل الجناح". نعم ما الذي أعقله منه؟ ليس جناح العصفور قطعاً. لكن بمعنى يتناسب مع النفس السماوية "كم من ملك في السموات"، ونفوسنا نحن سماوية "لا تفتح لهم أبواب السماء" هؤلاء الذين كدروا نفوسهم بدسها بتراب الجسمانيات.
الملائكة تعرج وتنزل في درجات العالَم، فتتمثل نزولاً وتتجرد صعوداً، وعدد أجنحتها يشير رمزياً إلى مدى صعودها وعلى رتبتها. كما أن عقلي ينزل من الفكرة إلى صورة الخيال،

وهكذا نزولاً وصعوداً. وما شابه ذلك. فهذا كله ما نعقله في الجناح الملائكي. وخوطبنا بذلك لأجل نفوسنا، والتشبه بالملائكة من هذه الجهة.
لكن الخالق تعالى شأنه آخر. فلا يقاس عليه.

أما عن كون التركيب في الذهن لا في الخارج: فاعتراف بمخالفة ما الذهن للخارج، فهو جهل إذن، وليس الجهل إلا تصور الشيء على غير ما هو عليه في حقيقته الوجودية "الخارجية".

أما عن ابن عربي: فلا ينفع ضرب المثل بكلامه هنا.
أولاً، لأني أنا أكلمك وأنا سلطان لست ابن عربي.
ثانياً، ابن عربي عندي ليس معصوماً.
ثالثاً، ما استشهدت به من كلامه نختلف أنا وأنت في فهمه.
رابعاً، هذا النص من الفص الآدمي تنزل من الشيخ بالنظر الفكري لتقريب فكرة وليس بياناً للحق كما هو كشفاً.
خامساً، الشيخ عنده الوجود وتوابعه من الكمالات لله وحده، فالعلم لله وظهوره في العبد تجلي في مرآة عدمية بذاتها، فلا يصلح لتأييد ما تقوله.
إذن لا وجه لكل هذا.

المهم: تقول "لا نسلم أن معرفة الصفات فرع عن معرفة الذات، بل معرفة حقيقة وكنه الصفات-الكيف-فرع عن معرفة الذات".
أقول:
هنا تفريق منك بين المعرفة وبين معرفة الحقيقة والكنه. ثم تقول بأن "معرفة معنى" الشيء لا تتوقف على معرفة "حقيقة" الشيء.
إذن أفهم منك أن المعرفة تنقسم إلى معرفة "معنى" ومعرفة "حقيقة".
وهذا تفريق آخر عجيب بين المعنى والحقيقة.
وهل المعنى غير الحقيقة !؟
ما هو "المعنى"؟
إما معنى لغوي، وإما تصور ذهني. عندك ثالث؟
إن كان لغوي، فيرجع السؤال على مدلول هذا المعنى. والأمثلة الخاصة التي ذكرها أهل اللغة له. فيرجع البحث على هذا المعنى هل يتعلق بذات مخلوق أو خالق؟ يعني ما حاصل المعنى.

وإن كان تصوراً ذهنياً، فهو إما مأخوذ من تخيل المعنى اللغوي بحسب عرفك الجسماني العرضي، وإما منتزع من الأجسام وأعراضها في الشاهد، يعني يرجع إلى المخلوق.
ولا يوجد أي معنى وراء ذلك بحسب مبانيكم.
ثم أياً كان المعنى، نرجع فنقول: هل المعنى يطابق الحقيقة أم لا؟
إن لا، فهو جهل ولا يجوز القول به، وضربه للحقيقة كمثلاً أو ادعاء الاشتراك بين المخلوق والخالق فيه ذهناً أو خارجاً.
وإن نعم، فقد ادعيت العلم بالحقيقة، وقد بنيت من قبل على الجهل بها.

يعني سواء فرقت أم لم تفرق بين المعنى والحقيقة، فالإشكال باق. وأقصى ما عندك هو القول بتصورات ذهنية لا تعلم إن كانت تطابق الحقيقة أم لا، يعني الشك.

أما عن قولك في نفي التشبيه في المخلوق: فما معنى ذلك؟
لاحظ أنت تنفي التشبيه لا التمثيل. يعني تقصد أن شبه مطلقاً بين مخلوق ومخلوق، أو لا شبه من بعض الوجوه؟
إن قلت بنفي الشبه مطلقاً، كانت مكابرة، ويمتنع حينها أن تجمع بين "المخلوقات" حتى بأنها مخلوقة، ولا بين "الناس" ولا حتى حين تذهب للطبيب لابد من النظر في طبيب درسك جسمك خاصة دون بقية الأجسام. ثم ماذا تفعل بقوله "أنا بشر مثلكم" وقوله تعالى "نبدّل أمثالكم ".
وإن نفيت من بعض الوجوه، فكلامنا ليس عن هذا. فقد أثبت من بقية الوجوه، فيبقى اعتراضنا قائماً من هذه الوجوه. وما أكثرها، ولعل آخر ما ينحل إليه نفي التشبيه بين المخلوقات هو مجرد مبدأ الهوية الشخصية، وحتى هذه فيها كلام من جهة اجتماع الهويات في الكلي.
لكن لا علاقة لهذا كله بصفة الخالق سبحانه.

ثم قلت في مزيد بيان عن ذكري لمعاني الكيف: قصدت: الكيف بكل معانيه التي قال بها العقلاء ولوازمه، فكلامنا في بحث عقلي، فالسياق مُفهِم. وهذه لا تضاد بينها في الجملة. بل ولا حتى الكيف عند العوام يتعارض جوهرياً مع كل مفهوم للكيف منطوق به بالعربية . حتى "كيف" المحششين لا يتعارض مع كيف المتفلسفين.

وقلت جواباً له عن ذكر منزلة ابن تيمية في الأمّة الإسلامية، قلت: أما عن ابن تيمية وشموليته: فهذه لا أعارض فيها لذلك قلت عنه أنه الشيخ "الأكفر" للمذهب الحسي في الإسلام، وجعلته

في قبال ابن عربي الشيخ الأكبر. قصدت بالأكفر من حيث تقييد الحقيقة. وبالمقابلة أنه أحسن مبين لهذا المذهب.
لكن لا يخفى أن تبيين المذهب لا يعني صدقه ولا تناسق صاحبه.
فأنا الآن شرعت في قراءة الرسالة الأكملية، ومن أول فقرة بدأ التخليط. وسأذكر لك ذلك إن شاء الله حين أفرغ منها.

وقلت: فتعال نرجع للأصل:
الجهل بحقيقة الذات ثابت عندك.
المعنى اللغوي والذهني لابد أن يطابق الحقيقة بيقين لا يحتمل الخطأ حتى يكون علماً يقينياً. وإلا فهو جهل أو ظن أو شك أو خرص أو وهم وما شاكل ذلك.
وحيث أنك لا تعرف الحقيقة فلا تستطيع معرفة صدق أم كذب "المعنى" الذي تنسبه لها.
فإذا كان حظك من الصفات هو معناها اللغوي والذهني، فأنت لم تبرح ساحة المخلوق، بجسمه وعرضه، ولم تتجاوز عتبة الذهن بوهمه وظنه.
فيكفي قوله تعالى في تحريمه "وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون" لمنع الكلام في الصفات بناء على الجهل بالذات.

قال: كل الذي كتبته أنت الآن هنا مبني على الاعتقاد بأن المعنى هو الصورة المنقدحة في ذهنك، مع أن الذهن يجب أن تنتبه الآن لكونه يقوم بعملية التجريد فيثبت معنى مجردًا عن كل الصور والاضافات، المعنى ليس حقيقة الشيء بل حقيقة الشيء هي حقيقته المخصوصة التي تأتي من خلال (معنى+اضافة) وهذه الاضافة هي التي يكون بها الحقيقة

مثلًا العلم، العلم معناه واحد ومعقول ولكن علم الله حقيقته لا نعلمها، فالعلم هكذا كمعنى مجرد شيء والعلم بعد إضافته لله "علم الله" شيء آخر و "علم الإنسان" شيء آخر.

فلا معنى أن تقول هذا تفريق {منك} بين المعرفة وبين معرفة معرفة الحقيقة والكنه وأن التفريق بين معرفة المعنى ومعرفة الحقيقة تفريق آخر عجيب!!

لماذا عجيب؟ المعنى هذا مجرد والحقيقة والكنه هي المعنى بعد الاضافة، العلم المجرد هو نفسه علم زيد ولا يوجد تفريق بينهم؟! يوجد تفريق

العلم شيء وعلم زيد شيء آخر
فالأول معنى مجرد والثاني المعنى المجرد مع الاضافة والقيود الشخصية فأين العجب والغرابة والغموض وسر الأسرار الذي أتيت به ولم يسبقني إليه أحد؟ كثير من العلماء وأهل اللغة ذكروا نفس كلامي في الماضي وللآن

من المفيد مراجعة كلام الجرجاني

فالتفريق بين المعنى والحقائق لا يختلف عن التفريق بين الكلي المجرد وجزئياته المقيدة

لو قلت لك الآن "رأيت إنسان" عقلك يعرف معنى الإنسان ولكن لا شك عقلك يحاول تركيب وتشكيل صورة للإنسان في ذهنك الآن بالضرورة ولو كان يجهلها
فيفرض عقلك صورة مخصوصة فتظن أن لا فرق بين الإنسان وبين هذه الصورة

افترض الآن قلت لك "وجه" قطعًا قام عقلك الآن بقدح صورة وجه آدمي، لماذا؟ لكثرة الملابسة، أي لكثرة تعرضك لصورة الآدمي مع أن الوجه معنى معقول ليس مخصوص بالآدمي

وهكذا اليد، سيذهب عقلك مباشرة لتخيل يد آدمي مع أن معنى اليد لا يلزم منه يد الآدمي

على العموم، كما قلت التفريق بين المعنى والحقيقة والكنه عينه التفريق بين الكلي والجزئي فلا عجب

والجرجاني صاحب دلائل الإعجاز بنفسه ذكر هذا التفريق وقال هو نفس التفريق بين الكليات والجزئيات وابن تيمية ذكر نفس الشيء في مختلف كتبه.

أقول:
١-الإشكال الأكبر الذي لاحظته في كلام ابن تيمية، وفي شرحكم حبيبنا لاعتقادك المماثل له، بل وحتى في كلام الأشاعرة أحياناً، أو لنقل من أكبر الإشكالات، هو مزيج من الخلط بين المفاهيم اللغوية والذهنية والخارجية. يعني يوجد خلط وتداخل بين هذه الثلاثة. مع أنا المفروض هو أن عيننا متوجهة نحو "الحقيقة الخارجية"، وما اللغة والذهن في أحسن الأحوال إلا أقواس توجّه سهم الوعي نحو الحقيقة الخارجية حصراً. لكن الذي يحدث هو تحديداً ما قاله

الششتري رضي الله عنه "فقلت له الأسماء تبغي بيانه . فكانت له الألفاظ ستراً على ستر". يعني تباحث الواحد في حقيقة وجودية، فيخلط بين بحث لغوي وتجريد ذهني مع شيء من سدر قليل جدّاً من الواقع الوجودي المطلوب، وإذا دققنا وجدنا المفكّر أصلاً له مقصد مسبق وهو يستعمل هذه الخلطة من أجل تبريرها. ليكن هذا بالبال، وما يلي مثال له إن شاء الله.

٢-الآن، نحن نطلب معرفة الله تعالى. الله هل هو مفهوم لغوي، أو مفهوم ذهني، أو حقيقة وجودية "خارجية" بتعبيركم؟ يقيناً هو عند الكل المفروض حقيقة وجودية. اللغة تعبّر عنه، الذهن يصدّق به أو يتصوّره حسب مذهبك، لكن في المحصّلة المطلوب هو الإيمان بحقيقة وجودية.

الآن تقول لي صراحةً "المعنى ليس حقيقة الشيء". فما هو؟ هو نتيجة "عملية التجريد". نعم التجريد من ماذا؟ هنا ليس في كلامك تصريح بهذا مع أنه جوهر. نحن نجرّد من ماذا بالضبط؟ باقي كلامك شرح يدور حول هذا الموضوع، مع إخفاء أهمّ نقطة فيه وهو الموضع الذي سنقوم بعملية التجريد منه. تقول "فيثبت معنى مجرداً عن كل الصور والاضافات"، فالمفهوم عندي من هذا أنك ستنظر في الصور والذوات المتحققة في الخارج، يعني عالَم الأجسام والأعراض كما يقول ابن تيمية أن الموجود في الشاهد لا أقلّ هو الأعيان والأجسام والمعان والأعراض، يعني الجسم والعرض باختصار، أو "الصور" بتعبيرك على ما فهمت. فهنا أول الكلام. أنت نظرت في المخلوق، فأيضاً كما يقول ابن تيمية أن الموجود إنما هو الخالق والمخلوق لا غير. ويقول المخلوق هو الأعيان والمعان أو الأجسام والأعراض. والمفهوم أيضاً أن الذهن داخل في المخلوق، طبعاً لأن الذهن ليس الخالق بالتالي هو المخلوق لأن الذهن موجود إذ لا يخلو إما أن يكون خالقاً أو مخلوقاً. فهنا أنت تنتزع "المعنى" من المخلوق بوسيلة مخلوق، أي من الأجسام بواسطة الذهن.

ثم تنتقل إلى مرحلة المعنى المجرّد. ومثالك العلم. فيصبح عندك شيء اسمه "العلم"، هو ليس علم زيد ولا علم الله، لكنه مطلق العلم. نعم، لكن سؤالي: هذا المعنى المجرّد هي يطابق علم الله أم لا؟ يعني بصورة أوضح حتى يتضح سؤالي:

العلم إما علم المخلوق (علم زيد وعبيد)، وإما علم الخالق (المجهول الكنه)، وإما العلم المجرّد (وهو انتزاع المخلوق لتصور من ما شاهده في مخلوق بعملية مخلوقة). هذه الأنواع الثلاثة للعلم، كافية بحد ذاتها لإثبات عدم جواز حمل علم المخلوق ولا العلم المجرّد على علم الله تعالى. يعني كونك تقول عن العلم الذي جرّدته أنت، وتسميه "العلم المجرد"، تقول بجواز نسبته إلى الله تعالى لأن الله له علم، هذا بحد ذاته حمل باطل وقول على الله بغير حق بل ونوع من الشرك. لماذا؟

لأنك إذا حملت علم المخلوق على علم الله كنت مشبّها بل ممثلاً صريحاً على مذهبك، وأنت لا تقول بهذا حسب ما فهمت.

لكن إذا حملت مطلق العلم الذي اخترعته بتجريدك على علم الله، فقد نسبت إلى الله علماً غير حقيقة علمه، لأنك وباعترافك إنما تنسب إليه مفهوم العلم وما تعقله أنت عن العلم في ذهنك وبتجريدك وتنسبه إلى الله، فبأي حق فعلت ذلك؟ وهذا يعني أنك تعتبر الله مشتركاً مع المخلوق في رتبة الذهن، فقد جعلت الذهن محلاًّ يجتمع فيه الخالق والمخلوق، وجعلت الصفة فيه تُحمَل على الاثنين، واعتبرت ثمرة تجريدك من المخلوق مؤهلة لتكون منسوبة للخالق، فمجرّد هذه النسبة ولو بدون "الكيفية" الخاصة بعد ذلك هي كافية لإثبات نوع من الشرك بهذا القدر.

فعندك يجوز اعتبار صفات الله هي الصفة المجردة مع إضافتها لله إضافة مجهولة الكنه، بالتالي جمعت في اعتقادك في صفة الله بين اختراعك ومفهومك وذهنك وبين الإضافة إلى الله مع الاعتراف بالجهل. فأي جهل أعظم من ذلك ! من جهة تعترف بأنك الذي انتزعت من المخلوق وتعترف بأن المفهوم في ذهنك فقط وتعترف بأنك لا تعلم كنه صفة الله ومع ذلك تقول ما حاصله: هذا العلم الذي "أعقله" أنا هو الذي أصف الله به مع جهلي بكنهه. أليس من الظاهر مدى الظلمات في هذه العملية من أولها إلى آخرها. عملية تبدأ من المخلوق بفعل المخلوق، فتنحت صفة محلّها الذهن، ثم تنسبها إلى ذات مجهولة الكنه مع الاعتراف بمباينة هذه الذات لذات المخلوق بجسمه وأعراضه وذهنه وعمله أعظم مباينة وأتمّها.

فعلى قاعدة "القول في الذات كالقول في الصفات" يبقى المعقول لدي هو على مذهبك وجوب السكوت مطلقاً عن كل نسبة ذاتية أو صفاتية لله تعالى. والاكتفاء فقط في أحسن الأحوال بأعمال العبادات الشرعية، وعدم النبس ببنت شفة في حق الله لا ذاتاً ولا صفاتاً. والصمت في هذا الموضع يصدق عليه "الصمت من ذهب".

٣-أما عن الجرجاني. وهذا من أعجب العجب، لأنك أخي كمال تقرر بأن الفرق بين المعنى والحقيقة على مذهبك "لا يختلف عن التفريق بين الكلي المجرد وجزئياته المقيدة". الجزئيات لابد من أن تجتمع مع الكلي في أصل مشترك حقيقي، كما أن الإنسانية حقيقة جامعة للناس، فحتى لو كان الكلي على مذهبك لا وجود له في الخارج لكنه حقيقة ثابتة في العقل عندك، فالسؤال: تحت أي أصل جمعت بين الخالق والمخلوق؟ زيد وعبيد يجتمعان في كلّي إنساني واحد، هذا فهمناه. لكن بأي حق تجمع بين الخالق والمخلوق مع قولك بالجهل بالكنه والحقيقة وقولك بالمباينة وقولك بنفي التمثيل والتشبيه ولو من بعض الوجوه.

أدنى ما في وصفك هذا أن يكون الذهن محلّا للشرك بالله. وتبريرك له هو أنك تشرك شركاً ذهنياً فقط وليس شركاً "في الخارج". يعني هل يجوز عندكم أن يُشرَك بالله في مستوى الوجود الذهني فقط دون الوجود الخارجي؟ دعني أضعها بصورة أخرى: إذا جاءك شخص يعتقد بأن الخالق والمخلوق بحسب الوجود الخارجي يشتركان في وصف العلم مع الاختلاف في كيفية كل علم بالنسبة لكل واحد على التفصيل والخصوصية والشدة وما أشبه لكنه يعتقد بأن الله واقعياً خارجياً وفي نفس الأمر يشترك مع المخلوق في صفة العلم، ألا تحكم عليه بالشرك؟ أظنك تفعل ويلزمك أن تفعل فليس بعد هذا شرك إن لم يكن شركاً، بل وعلى قاعدة القول في صفة هو القول في بقية الصفات، فإن تجويز مثل هذه المشاركة بين الخالق والمخلوق في صفة ما يساوي القول بالمشاركة في كل الصفات ومنها صفة الألوهية والربوبية فيلزم بالضرورة الشرك المطلق. وأظنك تنفي الشرك المطلق والمقيد في نفس الأمر. حسناً. قولك السابق هو وصف للشرك لكن ليس في الوجود الخارجي بل في الوجود الذهني، وأقصى ما عند التيمية هو أن يُقال بأن هذا ليس شركاً حقيقياً لأنه مجرد "اشتراك" في الذهن وما في الذهن كلّيات لا تحقق لها في الخارج. وهذا فيه واحد من أمرين أو كلاهما. الأول اعتراف بحدوث الشرك في الذهن، وتعساً لذهن يحلّ فيه الشرك. الثاني الخطورة القصوى في حال كانت مقالة القائلين بالوجود الخارجي للكليات الذهنية وتحقق الآثار الخارجية على الأفكار الذهنية لأن معنى ذلك هو أن شرك التيمية الذهني في حكم الشرك الكفري الخارجي. واحد من هذين الأمرين كاف لإظهار خطورة هذا الاعتقاد.

إذن التوحيد له ثلاث مراتب. توحيد على مستوى اللغة، وهو قول لا إله إلا الله وكل ما يتعلق بها لفظاً. وَتوحيد على مستوى الخارج، وهو الاعتقاد الجازم بأن الله لا شريك له. وَتوحيد على مستوى الذهن، وهو الاعتقاد بأن لا شيء مشترك بين الله وخلقه. التيمية في أحسن الأحوال يقولون بالتوحيد اللغوي والخارجي، لكنهم غرقى في الشرك الذهني.

٤-أما المثال الذي ضربته عن الوجه واليد. بأن الوجه "معنى معقول ليس مخصوص بالآدمي"، فمُشكل. لأن الوجه واليد من أين جئت بمدلول هذه الألفاظ؟ نرجع إلى الخلط بين المفاهيم اللغوية والذهنية والخارجية. هنا يتم طمس الأصل الخارجي الذي أُخذت منه الحقيقة، والاسم الذي يشير إليها، ثم يتم تغسيل الاسم من كل أصله وقطعه عن أصوله ونفيه من أبيه وأمّه، وبعد ذلك يوضع الاسم في برزخ الذهن المادي من وجه والعدمي من وجه، ثم يُنسَب هذا الاسم إلى رب العزة والجلال مع عنوان "كما يليق بجلاله".

إلا أن هذه القاعدة لا تتطرد. فإذا قمنا بنفس العملية بدون تقييد، فيجب نسبة كل معنى لله تعالى بلا استثناء. والاقتصار على الصفات الإنسانية وتغسيلها ونسبتها إلى الله هو نوع من التعصّب للآدمية لا وجه له، فما مشكلة خرطوم الفيل وظهر السلحفاة؟ "أمم أمثالكم" يقول الله تعالى، فلماذا لا يصح القيام بنفس هذه العملية فيهم كما يصح في الإنسان؟ هذا لا تقولون به.

إن قلت بأن الفرق هو أنه يصح نفي التشبيه بالقول بأن لله جوع لا كجوعنا، لكن لا يصح نفي النقص عن الله بذلك إذ الجوع نقص. أقول:

أوّلاً، لا يلزم من إثبات خرطوم لا كخرطوم الفيل إلا كما يلزم تماماً من إثبات يد لا كيد الإنسان وبدون مشكلة النقص هذه التي ذكرتها في الجوع، فهل تلتزم بالقبول بإله له خرطوم لا كخرطوم الفيل؟ فإن قلت نعم فقل لي لأن لدي أعضاء أخرى كثيرة وأسئلة كثيرة بعدها. وإن قلت لا كان تفريق بين متماثلين وهو شيء ينكره شيخكم كثيراً على خصومه.

ثانياً، حين قال الله "جعتُ فلم تطعمني" هل كان قوله هذا كذباً أم صدقاً؟ العبارة كما لا يخفى عليك خبرية، والخبر إما صادق وإما كاذب. ففي هذه المرحلة من الحديث، وبالنظر إلى هذه العبارة تحديداً، هل قول الله هنا صادق أم كاذب ولا ثالث؟ إن قلت كاذب كفرت "ومَن أصدق من الله حديثاً"، وإن قلت صادق تناقضت لأنك تقول بأن النقص لا يُنسَب إلى الله. وإن قلت: صادقة بحسب المآل وكاذبة قبل تفسيرها، كفرت كذلك ونسبت إلى الله القول بما يضلل عباده وأنه ينسب إلى نفسه ما لا يصدق عليه وما لا ينبغي نسبته إليه فادعيت أنك أعلم بالله من الله.

ثالثاً، إقرارك بأن التشبيه مرتفع عن مَن يقول بأن الله يجوع جوعاً لا كجوعنا، هو إقرار كاف لنسبة كل ما تقول أنت عنه لاحقاً بأنه "نقص" لله، اللهم بشرط أن يجد القائل مخرجاً من الوصف بالنقص، لكن لا إشكال عندك بعد ذلك في القول بأن الله يجوع ويمرض ويعطش ويرتكب كل هذه الأمور، ولا تشبيه في هذا عندكم، وإن كان فيه "نقص" بحسب دعواكم.

فهل فيه "نقص" فعلاً بالضرورة؟ لنطرد قاعدتكم. أنتم تنسبون إلى الله اليد كصفة عين، لا صفة معنى ولا راجعة ومنحلة إلى صفة عين الذات، فيد الله غير قدرته غير ذاته، وهذه صفات مفترقة عندكم يجب إثبات كل واحدة منها، ولذلك شيخكم يرمي مَن يثبت الذات فقط بأنه يعطّل صفة القدرة واليد، ويرمي القائل بالذات وصفة القدرة بأنه يعطّل أو يحرّف صفة اليد، فكانت صفة مستقلة. حسناً. لننظر في الشاهد. أيهما أكمل، الذي يفعل ما يريده بيد أو بغير يد؟ يعني لنفترض أن مخلوقاً يحقق مراده بغير مباشرته بيده بل لا يد له لكن بمجرّد قوّة نفسه وهمّته وتوجيه عقله يتحقق مُراده في الطبيعة كالولي أو كالساحر مثلاً يشير إلى الشيء

فيتغيّر بحسب قوله، أهذا أعظم أمّن يضطر إلى مباشرة الشيء بيد جسمه؟ الجواب واضح أنه الذي لا يباشر بيده. بل إن فضل السلطان على الرعية هو أن السلطان يأمر الرعية فيتحقق مراده بكلمته بدون الحاجة إلى مباشرة الأمور بيده مثل العبيد والرعية والخدم، وهذا أيضاً ظاهر. ففي الشاهد عندنا أن الذي يعمل بيده أدنى رتبة ممن يعمل بهمّته أو بكلمته فقط فيتحقق مراده. بناء على ذلك، تكون نسبة اليد إلى الله نقصاً وليست كمالاً. فاليد بهذا التفسير مثل الجوع، أي هي عبارة عن افتقار إلى وسيلة ولو من نفس ذات المتوسّل يضطر معها إلى الاتصال بغيره ليباشره ويفعل فيه ليتوافق مع مُراده وفكرته. فكما أن الجوع حسب تفسيركم يدل على نقص الجائع لطعام من خارج ذاته، فكذلك اليد. بل وكذلك الكلام على التحقيق، لأن الذي يستطيع إيصال فكرته بدون الحاجة إلى التوسّل بالكلام أعلى من المحتاج إلى الكلام، ومن هنا تجد مثلاً من كرامات الأولياء إيصال العبارة من القلب إلى القلب بدون لفظ، "فأوحى إليهم أن سبّحوا بكرة وعشيا" هذا مع قول الله له "ألا تكلّم الناس"، فأثبت له الوحي مع نفي الكلام، فكانت آية إيصال الولد له بغير الطريق الدنيوي المعتاد كما أوصل المعنى لهم بدون طريق الكلام الدنيوي المعتاد. وهكذا في البصر. الذي يرى حقيقة المبصرات بصفة عينية خاصة في ذاته أدنى في الرؤية ممن يرى بغير ذلك، وأقرب إلى الوحدانية في ذاته. وهلمّ جرّاً.

أما بالنسبة للجوع، فكما قال شيخكم في حمل الملائكة للعرش الذي استوى عليه الرب بأن الله في المحصلة هو الذي يحمل نفسه بنفسه لأن الملائكة إنما حملوا عرشه بقدرته فجعلها من باب فعل الله في نفسه. فنقول: ليكن الجوع كذلك، فإنه يأكل من خلقه الذي هو فعله بالتالي يكون أكله من باب فعله في نفسه بنفسه. نعم كان الجوع فقراً إذا احتاج أن يأكل من شيء هو خارج ذاته وخلقه وآثار قدرته، كأن يحتاج إلى الأكل من ذات إله آخر أو عالَم خلقه إله آخر، لكن حيث "كان الله ولا شيء غيره" فكل ما هو كائن هو من علمه وخلقه، فهو يأكل من نفسه بنفسه إذن.

وكذلك مثلاً الجماع. أنت تراه نقصاً، والحق أنه كمال في المخلوق ولذلك نُسب لرسول الله. فالخالق أولى به على قاعدة شيخكم أن كل كمال لمخلوق فالخالق أولى به. وأما اشتراطه بالتحكم أن يكون المنسوب له "لا نقص فيه"، فهذا مبني على تحليله للنقص، وتحليله بحسب رأيه وليس مطلقاً. بل نقول: الجماع من جنس الكلام. اللهم أن الكلام قذف شيء في قلب السامع، والجماع قذف شيء في قالب المنكوح. فكما أنكم ترون إثبات الكلام كمالاً، فكذلك الجماع. وكما تثبتون خروج حروف وأصوات من ذات الله بدون معرفة كنهها، فكذلك يجوز إثبات خروج ذكر ومني من ذاته جل وعلا بدون معرفة كنهه. وكم من ملّة في الأرض أثبتت

نكاح الإله والأرباب للبشر وغيرهم، فهذا ليس فرضاً لمحال، بل عقائد أكثر الأمم لعلها كانت على هذه الشاكلة. ولا غرابة، فإنهم إنما طردوا إثبات ما يُحدثه الإله في النفس في ما يحدثه في الحِس. بل وإن أردت اللغة، فيكفي أن تنظر في العلاقة بين "الذِّكر" وبين "الذَّكَر" ! ويكفي أن تنظر بين معنى قذف المني وقذف الحق، واستعمال لفظ الإنزال في المني وفي الوحي وفي لسان صاحب الشريعة وأصحابه أنفسهم وفي العربية وإلى يومنا هذا.

والأمثلة كثيرة. فأنتم تفرّقون بين متماثلين بلا حجّة بيّنة. وترتكبون ما تتهمون به الأشاعرة وغيرهم.

ومن باب البيان أقول إن شاء الله: مدار ما قلته لك هنا مؤسس على نفس الحقيقة التي قررها الشيخ عبد الواحد يحيى في جداله مع الحداثيين. وهو أن كل صورة طبيعية تحتمل أوجهاً مختلفة في تفسيرها. بعبارة أخرى، كل صورة طبيعية حمّالة أوجه، فلا هي كمال مطلق ولا هي نقص مطلق، بل لها وجه للكمال ولها وجه للنقص. فأنت تحملها دائماً على الكمال خطأ، وأن تحملها دائماً على النقص خطأ. وأنتم تقعون في خطأ حمل بعض الصفات تحكّما على النقص دائماً، وتختارون حمل صفات أخرى على الكمال دائماً، فتقعون في الخطأ في الطرفين.

هذا أمر. الأمر الآخر أننا إذا سمعنا بذكر الوجه لا نتصور الآدمي دائماً لكثرة الملابسة كما تقول. لكن حتى لو تصورنا الآدمي من باب العادة، إلا أن المشكلة ليست هنا. المشكلة في هذه المسألة أننا إذا تصورنا الوجه نتصوّر عيناً في ذات مكونة من أعضاء والوجه أحدها وهو محدود الشكل. نعم قد يكون وجه فيل أو إسرافيل، لكنه في النهاية وجه له حدود من ذات محدودة وله شكل وهو في وضع خاص بالنسبة لبقية أعضاء ذات المخلوق المنسوبة له. أنت تريد تجريد الوجه عن هذه المعاني وأشباهها، لتقول بأن الوجه معنى "معقول" وكأنه صار فكرة مجرّدة، ثم بعد ذلك تنسبه إلى الله مع إثبات كيفية كأصل لكنك تجهلها. فالخطأ واقع في الأطراف الثلاثة للعملية.

إشكال آخر هو في حديث إتيان الله لعباده يوم القيامة في صورة ينكرونه فيها وصورة يعرفونه فيها، الرواية الصحيحة سنداً المشهورة. سؤالي لك: حين يأتي في صورة ينكرونه فيها، بالتأكيد سيكون كائناً محدوداً وشخصاً ستكون له خصائص ظاهرة أنه ليس الله، وإلا لما أنكروه ورفضوا الاعتراف بربوبيته لهم. ثم يأتيهم-حسب الرواية-في الصورة التي يعرفون. لكن الإشكال هنا، أو أحد الإشكالات، هو أنه لم يرد في القرءان ولا في الحديث إثبات الرأس لله تعالى. نعم يوجد إثبات وجه ويدين (كلتاهما يمين) وأعين كثيرة وما أشبه، لكن لا يوجد إثبات الرأس. بالتالي يجب أن يكون بوجه بدون رأس، وهذا أمر لا نعقله لا في الشاهد ولا

أعرف أصلاً كيف أجرّده لأجعله وجهاً بلا رأس والوجه محلّه الرأس في كل كائن له وجه حسب الشاهد. فأنت بين واحد من أمرين: إما تقول له وجه بلا رأس، وإما له وجه ولا نعرف عن الرأس. فإن قلت بالثاني أثبت صفة باللوازم فيلزمك بالضرورة نفي صفات باللوازم كذلك، ولزمك أيضاً أن ربك نسي أن يخبرك بأن له رأساً حتى تعرفه حين تراه في القيامة ! ولا أدري بعد ذلك عن الحكمة في إخبارنا عن الساق بدون الرأس، أو عن حمّالة لحطب مع إغفال ذكر رأس الإله. فإن قلت بالأول وهو أن له وجه ولا نثبت رأساً، قلت ما لا نعقله لا في الشاهد ولا نستطيع تجريده أصلاً، فلن تستطيع أن تحدد لنا مفهوماً للوجه ولا حتى ذهنياً نستطيع تصوره بدون رأس يكون الوجه جزءاً منه، وإلا فما هو الوجه الذي جرّدته بالضبط؟ مع العلم أن حديث التقلب في الصور يثبت إتيان الله لعباده بصورة، وبصورة سيعتقدونه فيها مخلوقاً وليس رباً وإلا لما استعاذوا بالله منه، وحيث أن الموجود إما خالق وإما مخلوق، فحيث أنكروا خالقيته فقد اعتقدوا بمخلوقيته، أي جاءهم بصورة مخلوق بالضرورة، وكان يأتي ويذهب، بالتالي كان يتحرك في ذلك الجزء من العالَم الذي كانوا فيه في ذلك المشهد المذكور في الحديث. ففي ذلك المشهد قل لي مَن ستتبع بالضبط؟ إله له وجه بلا رأس؟ إذا جاءك شخص له صورة مخلوق له وجه بلا رأس فهل هذا شيء تتصوره أصلاً وتعقله إمكانه؟ وأي تشويه في الخلقة يكون حينها؟ ثم ما هو الوجه بالضبط الذي ستعرف أنت أنه الله؟ المفروض أن هذا الحديث يحدد إتيان الله في صورة يعرفونها، وأنت المفترض أنك من الطائفة الناجية السنّية السلفية ذات العقيدة الصحيحة، فأخبرنا وبيّن ولا تكتم، ما هي صورة الوجه التي ستعرف بها إلهك في ذلك المشهد؟ (لا جواب لديك طبعاً لأن ما تعرفه هو ما نعرفه من النصوص، وليس في النصوص تحديد لصفة وجه مخصوص. بل أنت في صعوبة أشد لأنك تنكر العلم بحقيقة وكنه وجه الله ! بالتالي لا تستطيع تمييزه في ذلك المشهد أصلاً، فإنه إذا جاء بصورة مرئية لك ستعرف حقيقته كما تعرف حقيقة وجه الإنسان الآن، فإذا عرفت حقيقته انتقضت قاعدة عقيدتك، وعقيدة تبطل في الآخرة ليست عقيدة حقة في الدنيا لمن عرف الحقيقة على وجهها، فتأمل).

هذه بعض الإشكالات للتأمل أخي كمال. فانظر فيها ونتحاور حولها لاحقاً إن شاء الله.

وَقال: فصلٌ مفيدٌ للتأمل في توحيد الله حين تحدثنا عنه في المكالمة وقلتم أن الله هو المطلق الذي يتجاوز ثنائية الاطلاق والقيد وأن الله باعترافكم ليس بموجود وليس بمعدوم من حيث ذاته من حيث هو هو.

أقول: أي شيء حرفيًا في مرتبة نفس الأمر يتصف بأنه مطلق بنفس هذه الصفات

ماهية الشيء: ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي؛ لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام. -التعريفات للجرجاني.

فلو قلت: الله من حيث هو هو لا موجود ولا معدوم ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام ولا مطلق ولا مقيد ولا واحد ولا كثير الخ...

أقول: وأي شيء هكذا، فالشجرة والإنسان والطير والحجر والشمس والقمر من حيث هم هم لا موجودون ولا معدومون ولا تقع عليهم الكلية ولا تقع عليهم الجزئية ولا الخاص ولا العام ولا الاطلاق ولا القيد

فالقمر من حيث هو هو لا بشرط شيء ليس بمطلق وليس بمقيد.

فلم نعرف الفرق بين الله وبين هذه الاشياء لأنها أيضًا تقع على المخلوقات وليس فقط على الله.

فإثبات وحدانية الله بإطلاقيته مطعون من هنا لأنه يقع على كل شيء منظور له في مرتبة نفس الأمر "لابشرط شيء"

وهذا عين نقد ابن تيمية مرة أخرى، أتاه شخص فقال الله من حيث هو هو ليس بكذا وليس بكذا وليس بكذا فقال له ابن تيمية: وهذه النخلة من حيث هي هي أيضًا ليست بكذا وليست بكذا وليست بكذا.

فكل شيء من حيث هو هو سيقع عليه أنه يتجاوز تلك الثنائيات الاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والوجود والعدم وغيرها.

هذه شذرة صغيرة بعد فصل الكلام الذي في الأعلى تفيدكم في التأمل.

أقول: أنا قلت بأن الله هو الوجود، ولذلك هو لا موجود ككل ماهية لها الوجود بإشراقه، ولا معدوم لأنه عين الحقيقة والتحقق سبحانه. فهو متجل بالكليات والجزئيات، والكليات لها وجود حتى عندكم في الذهن، والجزئيات لها وجود خارجي عند الكل في الطبيعة مثلاً. فحيث أن الكلي له وجود ولو في الذهن، والجزئي له وجود ولو في الطبيعة، فالوجود يتعالى على الكلي والجزئي، والمطلق والمقيد، وكل الثنائيات والمتقابلات المتعلقة بالماهيات والممكنات والمخلوقات بلا استثناء. فهو نور كل ما سما وكل ما دنا.

ولا يوجد مثل من الأمثال التي ضربتها له هذه الحقيقة. فالإنسان والخيل والنخلة أصلاً ماهيات أنت علمتها بعد إيجاد الله لها، ولذلك لا تستطيع أن تخبرني بأي ماهية من هذا القبيل لم يخلقها الله فعلاً ولا تحقق لها في أي مرتبة من مراتب العالَم على التعيين، يعني لا تستطيع تسميتها أصلاً. بالتالي القول بأنها "ماهية لا موجودة ولا معدومة" خطأ من الأصل.

ثم هو خطأ من جهة أخرى، لأن كل ماهية ممكنة فهي "موجودة" في علم الله تعالى. بالتالي كل ماهية موجودة غير معدومة في الحقيقة.

أما وصفك وابن تيمية مثلاً لأن الإنسان من حيث هو هو "لا موجود ولا معدوم" فهو كلام مجمل لابد له من تفصيل. وهذا يشبه ما ذكره شيخك في الرسالة الأكملية حين قال بأن صفة الله لا هي عينه ولا هي غيره، ثم فصّل بأن معنى "الغير" مجمل فشرحه شرحاً يخرج العبارة عن رفع النقيضين. كذلك الحال هنا. الماهية من حيث هي هي "لا موجودة" بمعنى في حيّز الخلق، نعم لأن الله لم يخلق إلا ما أراد وليس كل ما يعلمه. كذلك "لا معدومة" إما بمعنى أنها لا معدومة في علم الله تعالى، وإما لا معنى لها. ويكفي أنك تقر بأن الإنسان الكلي موجود في الذهن، بالتالي "لا موجودة" مطلقاً لا يصح لأنك تقرر وجودها في الذهن الإنساني، ويلزمك أن تقرر وجودها أزلاً في العلم الإلهي فإنه بكل شيء عليم قبل الخلق وصفة علمه ملازمة لذاته حتى عندك وشيخك لا أقل في العلم من النوع الأول الأزلي غير الانفعالي حسب مذهبكم. فلابد من تقييد وبيان عبارة "لا موجودة ولا معدومة".

أما قولك بأن الإنسان من حيث هو هو لا تقع عليه الكلية ولا الجزئية. فباطل واقعاً. لأن الإنسان في الواقع هو كلّي وجزئي معاً، والفرض الذي تفرضه لا حقيقة له إلا في اللفظ، ولو كان حقاً لما كنت الآن تقول ما تقوله لأنك إنسان. فأنت تفترض المحال، وهذا من الخلط بين اللفظ والذهن وبين الوجود الحق والتحقق في الخارج الذي كنت قد صدّرت كلامي به. وقوله " من حيث هم هم" كلام لا معنى له في الحقيقة، وهو تجريد مغرق في التجريد بحسب اللفظ ولا حاصل له في الواقع، فإنه في علم الله معلوم بكلياته وجزئياته، وفي تكوين الله عندنا متحقق في كلياته، وفي خلق الله عندنا وعندكم متحقق في جزئياته، وفي اللفظ أنت تقول "الإنسان". يعني باختصار عبث لفظي محض.

قولك "فالقمر من حيث هو هو لا بشرط شيء ليس بمطلق وليس بمقيد"، بل هذا القمر الذي تتحدث عنه هو هذا اللفظ تحديداً، فهو متحقق مقيّد بهذا اللفظ الذي كتبته، وأنت لا تشير إلى أي حقيقة وجودية ما وراء هذا اللفظ في الحقيقة مهما غيّرت شكل الحروف التي وضعتها قبل العبارة. فالرد هو هذا باختصار: هل يوجد مدلول واقعي بأي مستوى من الواقعية لقولك {القمر من حيث هو هو} أم لا؟ إن قلت له مدلول واقعي انتقض كلامك، وإن قلت ليس له مدلول واقعي بطل كلامك. ونرجع مرّة أخرى، كلامنا ليس عن اللفظ ولا الذهن، بل وعينا مركّز على الوجود والواقع والتحقق.

أما قولك بأنك لم تعرف الفرق بين الله وبين هذه الأشياء أي باعتبار كون لله مطلقاً متعالياً على الكلية والجزئية. فأقلّ ما فيه هو اعتراف بنهاية المذهب المحسوس وعاقبته الحتمية. وفيه

أنك لا تستطيع أن تعرف الله إلا بجعله كلياً مثل الكليات أو جزئياً مثل الجزئيات، يعني بدون أن تجعل الله في عرض موجودات ذهنك أو حسك، فالله لابد أن يكون في عرض الموجودات والمخلوقات بل حتى في حيز يشمل الممتنعات مثل حيز الذهن، حتى تعرفه. أي لابد أن يهبط الله لسفالة الذهن والبدن ويشارك هذه الموجودات حتى تقر به.

وأما الفرق بين الله وبين الماهيات التي ذكرتها، فيكفي في كلمة واحدة: هو عين الوجود سبحانه. وكل هذه الأشياء التي ذكرتها هي ماهيات لا وجود لها بدونه سبحانه، لا وجود لفظي ولا ذهني ولا خارجي كلي أو جزئي. فهذا الفرق بين النور والظلمات، والحق والأباطيل. أعظم الفروق وخلاصتها ولبّها. فأنت تستطيع أن تقول الماهيات لا موجودة ولا معدومة، لكن لا تستطيع حتى بلغة مفهومة بذهنك أن تقول الوجود لا موجود ولا معدوم. وكان يكفيك هذا الفرق أخي كمال لو تترك التعصّب للمذهب التيمي، ولكان الله تعالى أظهر لك من ضوء الشمس وأقرب إليك من حبل وريدك.

أما قولك بأن إثبات الوحدانية بالإطلاق {مطعون من هنا لأنه يقع على كل شيء منظور له في مرتبة نفس الأمر "لا بشرط شيء"} فأقول: ليس مطعونا لا من هنا ولا من هناك.

فالإطلاق وكما تحاورنا وقلت لي بنفسك أن المطلق لا يمكن أن يكون اثنان، فالوحدة مستنبطة من عين الإطلاق الذاتي للحق سبحانه.

ثم إن مرتبة نفس الأمر هي لقب آخر لعلم الله تعالى، ولا حقيقة لها ما وراء ذلك، فلا يمكن استعمال علم الله لنقض وحدة الله، فتأمل، لكنه لقب أطلقه العميان عن ربهم المحبوسون في أذهانهم فوجدوا أثراً منه فوصوفه وصفاً ميّتاً من وجه وإن كان يشير إلى الحقيقة من وجه آخر.

ثم أقصى ما يدل عليه هذا الدليل هو أن كل شيء في مرتبة نفس الأمر يوصف بالوحدة، بالتالي الوحدة مساوقة لمرتبة نفس الأمر، وهذا في الحقيقة لا نعارضه من حيث أن علم الله واحد وعلمه عين ذاته الواحدة.

ثم إن كلامنا عن الله تعالى هو عن عين الوجود، وأنت نفسك تنكر أن يكون لمرتبة نفس الأمر وجود ولا لما فيها وجود حقيقي، فباختصار أنت تجعل ما تثبت بطلانه سبباً لرد معقولة الوجود الحق سبحانه ولو حسب دعوانا، يعني تعارضنا بشيء لا يلزمنا أصلاً، لأنه عندنا الأمر هكذا: الوجود ثم العقل يتعقّل الوجود ويتعقّل بالوجود كل شيء، ثم من تعقلات العقل مرتبة نفس الأمر. لكن الوحدة مستنبطة من نفس تعقّل الوجود، أي تعقّل الوحدة الوجودية سابق أصلاً على تعقّل مرتبة نفس الأمر وما دونها من التعقلات، فالوحدة لا تعتمد على هذه الرتبة، فلا يمكن نقض الوحدة بما هو لاحق في التعقّل عليها ولا يعتمد عليها أصلاً. بعبارة

أخرى، يصح نقض الوحدة برتبة نفس الأمر لو كان تعقّل الوحدة مبنياً على تعقّل الرتبة، فلمّا كان سابقاً عليها كان مستقلاً عنها.

وقال مشيراً إلى إلزامه لي بأني أعترف بأن هناك "أسماء لله نعرفها وأسماء نجهلها وأسماء الله هي نفس الله؟ فصارت ذات الله مركبة من جهلك ببعض الأسماء وعلمك ببعض الأسماء فما المخرج؟!" قال: للتنبيه هنا أحبابنا لم تجاوب بعد على سؤالي كيف المخرج. لأنك وقعت فيما تنكره علي.

أقول: إذا كان العلم والجهل كما تقول حبيبنا هو مجرّد شيء في الذهن فقط، أي التركيب ذهني فقط. فهذا الأمر من جهة لا إشكال فيه. لكن ما نحن فيه ليس تركيباً ذهنياً بل تركيب حقيقي. فدعني أسألك، هل تقول أنت بأن الله مركب في الحقيقة الخارجية من ذات لها أعيان ومعان مختلفة في الحقيقة أم الله عندك حقيقة واحدة بسيطة أحدية لا قيد لها؟ فإن قلت بأنه بسيط فله توابع لا أراها إلا مخرجة إياك من المذهب التيمي الحسي. وإن قلت بأنه مركب في الحقيقة الخارجية امتنع حلّك للتركيب بأنه مجرد تركيب ذهني. والذي فهمته من مذهب التيمية هو وجوب التركيب الحقيقي والالتزام به بلا حرج. فيا ليت تبيّن لنا إن كان له فهم أو اعتقاد آخر فهو موضع جوهري في هذا البحث.

الأمر الآخر، أسماء الله عندنا مبنية على تجليات الله لنا بحسب نفوسنا. فالله من حيث ذاته هو محض الوجود، لكن لهذا الوجود شؤون تظهر بحسب معلوماته اللانهائية، فنحن لا نعرف كل أسماء الله لأننا لا نعرف كل معلوماته ومخلوقاته. فهذا لا يقتضي تركيباً في ذات الله، لأن الاسم لا يخالف الاسم بالنسبة للمسمى به وهو الحق سبحانه، لكن الاسم هو حظّنا من ما نشهده في نفوسنا من آثار الوجود. فالحق أن الله تعالى ما وراء الوحدة والكثرة الظاهرة في الخلق أيضاً، ولذلك قال عن نفسه مرّة "أنا الله" ومرّة "إنّا نحن". وقال في آية واحدة "الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى" فقال "الله" ثم قال "لا إله إلا هو" فوحّد وذكَّر، ثم قال "له الأسماء الحسنى" فكثَّر وأنَّث. فالله له الوحدة والكثرة، حتى تعلم أن وحدته ليست الوحدة التي تقابل الكثرة في العالَم، ولا كثرته هي التي تنقض الوحدة كما هو شأن الكثرة في العالَم. فهي وحدة قهارية، "الواحد القهار"، وكل وحدة ما سوى وحدته سبحانه هي وحدة مقهورة بخروج الكثرة عنها، وقبول كونها بعضاً من كثرة ذوات غيرها. وعلى هذا النسق، "هو الأول والآخر" فكل مَن سواه لا يجمع الأولية في عين الآخرية. وكذلك "والظاهر والباطن". وكذلك مرّة يصف نفسه بضمير العقلاء "مَن" فيقول "مَن رب السموات"، ومرّة يصف نفسه بضمير غير العقلاء "ما" فيقول "ولا أنتم عابدون ما أعبد"، حتى تعلم أن الله تعالى ما فوق

العقل وعدم العقل. وعلى هذا النمط القرءان إذا فتحه الله لك. فجهلي ببعض الأسماء ليس أكثر من جهلي بنفسي وبغيري من الموجودات في الحقيقة. أما الوجود الحق سبحانه فواحد أحد معلوم معقول في أول العقل واليقظة العقلية، ولا جهل بها بحقيقته سبحانه. أسماء الله إذن هي عين ذات الله، وكثرتها كثرة تجليات لا كثرة تركيبات.

أما إن كان العلم بشيء عن الله والجهل بشيء يقتضي التركيب حتى الذهني عندكم، فلابد من الرجوع مرّة أخرى إلى اعتقادكم المنتهي إلى وجوب اعتبار الذهن مزبلة العقيدة الصحيحة ! وفعلاً يصبح نبذ الذهن وإخراج الفكر عن ساحة ذات الله ضرورياً ويصبح نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن التفكر في ذات الله مفهوماً ولازماً. لأنك مرّة أخرى تقرر ما يقتضي أن يكون الذهن مشركاً بطبعه بالله، مركّباً له تركيباً يخالف ذاته "في الخارج" عندك. فالحال كذلك، يلزمكم من وجه آخر ما سبق أن ذكّرتكم به من الكف عن الكلام في الصفات وفي الذات معاً بوسيلة هذا الذهن المشرك بطبعه الجاهل بربّه. إلا أني أنبّه تنبيهاً بسيطاً: إذا كنت تعلم أن ذهنك مخطيء في حكمه على الله بالتركيب الذاتي في الخارج (على فرض أنكم تقولون به) فكيف عرفت خطأ ذهنك؟ عندك المعرفة إما بالحواس وإما بالذهن. والعقيدة تؤخذ من البحث الذهني لا الحسي كما هو ظاهر فأنت لا تبصر ولا تشم ربّك كما فهمت منك أنك لا تشترط وقوع ذاته على حواسك الظاهرة لتعتقد به. فلم يبق عندك إلا الذهن. لكن هنا وهناك تقرر بأن الذهن يصطنع العقائد التي تحكم أنت نفسك عليها بأنها مخالفة للحقيقة الخارجية لذات الله تعالى، فبماذا عرفت ذلك؟ إذا كان الذهن نفسه يملك معرفة خطأ ذلك، فما باله يخترع هذه التصورات الباطلة أصلاً عن ذات الله "في الخارج"؟ وإذا كان لا يملك معرفة خطأ ذلك، فما بالك تعتمد عليه أصلاً في معرفة ربك، ثم بماذا عرفت خطأه هنا وهناك إذن؟ فأنت ما بين ترك ذهنك واتباع ذلك الروح القدسي الذي دلّك على خطأ الذهن في أحكامه على ربّه، وما بين الإصرار على اتباع الذهن في ذنبه وظلمته ولو من وجه وقبول ما يعقده على قلبك من عقد ونفثات سحرية تجعل تتخيّل الحق تعالى على غير ما هو عليه وبإقرار نفسك فتأتي السحر وأنت تبصر وتقر بسحره وهو شأن عجيب كمن يخاف من حبل على أنه ثعبان بالرغم من قوله بأن صورة الثعبان هذه من اختراع ذهنه فقط ولا تحقق لها في الخارج وإنما الخارج حبلاً.

هذه تأملات لكم حبيبنا عساها تنفعنا إن شاء الله في تعميق الكلام بيننا في هذه الأمور. والله الهادي إلى سواء السبيل.

ثم قلت: حبيبنا،

لنتفق على شيء، في بيان الأمور لا تحيلني على بحث أنت مطلع عليه، لكن اذكر لي فهمك وخلاصته بحسب المقام.

وشرحت لاحقاً قصدي هكذا: لا قصدي بين أنت لنختصر، وأنا لا أطيق سماع والنظر في وجوه هؤلاء القوم، إلا لضرورة قصوى ولسنا فيها بحمد الله. فاشرح أنت فأنت تعرفني وتعرف كيف تبين لي.

بالنسبة للتركيب:
الآن فهمت أنك لا تقول بالتركيب الخارجي مطلقاً. تمام. هذا أصل نحفظه بيننا إن شاء الله.

أما عن قولي في التركيب أنه "من وجه"، لاحظ. يعني الذهن لأن شأنه التحليل والتدرج في الفهم وملاحظة الصور المقيدة باعتبار تعلقه بالحواس، فهذا الذهن لا يستطيع أن يعرف الله دفعة واحدة. فهو يأخذ اسم بعدم اسم، ويجمع معاني الأسماء في ذاته ويركب بعضها على بعض فالله عليم حكيم عزيز وهكذا. لكن هذا فقط وجه للذهن حصراً. أما أنا فلا أعتقد بناء على معطيات الذهن ولا الحس، لكن على الروح القدسي الذي يرى الأمر بعين الوحدة. لذلك قلت لك دع الذهن والزم الروح.

أما عن المعاني:
من حيث اللغة يوجد اشتراك لفظي.
من حيث الذهن يوجد اشتراك معنوي.
لكن من حيث الروح لا لفظ ولا صورة ذهنية تجمع بين الله وخلقه.بل الأمر كله لله. والعلم لله حصراً.
فاللغة درجة للذهن، والذهن درجة للروح.
فكما أن الذي يحمل اللغة بدون فهم حمار يحمل أسفاراً.
فكذلك الذي يعتقد بالذهن دون الروح كفّار يحمل نيرانا.
ولابد من الانتهاء إلى ما بدأ منه الوحي وهو "أوحينا إليك روحاً من أمرنا".
فلذلك قد تجد كلاماً يثبت اشتراكاً لفظياً وآخر معنوياً وآخر ينفيهما معاً ويثبت الاسم والحقيقة لله وحده وبه يتجلى في مرايا الأعيان، لأن كل تعبير عن مقام خاص. ولابد من المعراج.

ثم نقلت له فقرة من كلام ابن تيمية وعلّقت عليها هكذا: بالمناسبة حبيبنا عن مسألة عدم وجود الممكن وأن الموجود هو الواجب فقط.
مرّت عليك هذه الفقرة؟

ثم شرحت: هذه الفقرة كافية لإثبات أن المتحقق في الوجود إنما هو الواجب فقط.
لأن الممتنع معدوم بداهة.
والممكن بنفسه (ذهناً) لا تحقق له إلا إن حصل "مقتضيه التام" فحينها يكون واجبا بغيره.
وحسب النص "فما ثم إلا موجود واجب إما بنفسه وإما بغيره".
بالتالي، الممكن غير متحقق في الواقع. وهذا عين كلام الشيخ محيي الدين في إنشاء الدوائر الذي نقلته لك سابقاً.

وينبني على هذا أن الوجود هو عين الوجوب. لأن المتحقق إنما هو الواجب. وحيث أن الواجب بنفسه هو الله، وبغيره لا يكون إلا بالله. فلا وجود على الحقيقة إلا الله. لأن القول بأن الله أعطى وجوبه أو من وجوبه لشيء مستحيل، إذ الشيء أصلاً ليس غيره حتى يعطيه وجوبه، ثم الوجوب عين حقيقة الله فيستحيل القول بأنه أعطاها لغيره إذ هو أخص خصائص الألوهية فلو قيل بجواز حصولها في ذات الغير لزم القول بتعدد الآلهة ولو من قبيل تعدد الأرباب المتفرقون تحت الرب الأكبر.

فالحق أن الوجود والوجوب والألوهية أسماء متعددة لفظاً ومختلفة ذهناً لكنها ذات وحدة عينية حقاً. بعبارة الشيخ ابن سبعين "الله فقط".

ولمّا سألني عن قبول التركيب في ذات الله قلت له: طيب قلنا لا نقبله بالحقيقة.

وعن رأي ابن تيمية في التركيب قلت: الذي فهمته من كلامه أنه يقول بتركيب خارجي وربه جسم لكنه جسم لا يتفرق ولم يركبه غيره. لكنه مجتمع منضم بعضه إلى بعض. فهذا تنازع فيه أنت؟

ولمّا أجاب بوجود تمويه بين المعنى والحقيقة قلت له: المعنى الذي يخالف الحقيقة، باطل ووهم. فلا تمويه. ولا يجوز نسبته لله أصلاً ولا فصلاً.

المعنى الذي نثبته في روحنا، أو عند الأضعف في ذهنه. فهو شهود روحي أو تصور ذهني، ولا ثالث للكلمة العربية "العلم".

ثم تحاورنا في التزام ابن تيمية بالتبعيض ومسألة خروج فضلات من الآكل وألزمت بأن أصحاب الجنّة يأكلون ولا تخرج يخرج منهم بول وغائط فردّ بأن ابن تيمية ذكر خروج الفضلات وليس نوع معين من الفضلات فقلت له : رد حسن من وجه. لكن يستطيع الله أن يخلق جسماً يأكل ولا يخرج منه شيء، كفضلات مطلقاً.

ثم هذا في الشاهد، لكن نحن نقول نقضاً بأنه في الله بما يلق بذاته وليس كشبه المخلوق.

المقصود من هذه الفقرة إلزامه بأن الأكل قد يكون له تأويل صحيح في الله تعالى على طريقتهم، أي ننفي التشبيه بالخلق وننفي مساواة المعنى في الله لما هو معنى الأكل في الخلق فيجب عليهم قبوله. فلمّا احتج بأن الأنبياء خاطبوا عباد الأصنام بما هو منفي عن آلهة الباطل مثل عدم سماعهم بالتالي هو مثبت للإله الحق كقول إبراهيم "لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر"، فقلت له ما معناه: فقد قال إبراهيم أيضاً "ألا تأكلون" للأصنام فهل هذا إثبات لأن الله يأكل؟ ثم نظرت في تحليل ابن تيمية لعدم جواز نسبة الأكل والشرب إلى الله في الرسالة الأكملية، وتحاورنا شفويا وكان حاصل قولي أن تحليله هنا يساوي تحليل مَن ينكر "الصفات" عندهم، واحتج هو بأن النقص مصاحب للأكل والشرب وأن قول إبراهيم "ألا تأكلون. ما لكم لا تنطقون" إنما استنطاق لهم وإثبات أنهم ليسوا بآلهة بعدم كلامهم، فقلت له بأن هذا استنطاق لهم عن عدم أكلهم وليس استنطاق مجرد وهو مثل قول إبراهيم للملائكة "ألا تأكلون" حين قرّب إليهم الطعام، فادعى الفرق بين المقامين، والحقيقة أن كتب التفسير من جميع الفرق مشحونة بأن "ألا تأكلون" عن الطعام كما أن "لا تنطقون" عن الكلام، وقلت: نعم أنا أعرف أنه "يستنطقهم"، لكن يستنطقهم عن ماذا؟ عن الأكل. "ألا" فيها إشارة للاستنطاق. بحثنا عن موضوعه وليس أصله. يعني لو قلت لك "ألا تخاف الله" فأنا أستنطقك. لكن عن ماذا؟ عن الخوف. أما ماذا يلزم عنه فذلك بحث آخر. ٣-في مسألة الأكل.

قلت جواب حسن لأنه فعلاً حسن، هذا قبول حبيبنا، لأن الفضلات أعم من البول. لكن قلت "من وجه"، لأن لب الدليل كان إمكان خلق جسم بلا فضلات، وتمايز الخالق عن المخلوق على قاعدة التنزيه. يعني أجبت عن جهة صورية دون لب الموضوع.

الآن التزمت بأنه لا يلزم عنه التشبيه ، يعني تلتزم بأن الله تعالى يمكن إثبات الأكل والشرب له مع عدم ثبوت التشبيه.

لكنك تقول بعدها بأن الأكل والشرب ينافي الصمدية والغنى، بحجة أنه "يدخل فيه شي" وهنا محل النزاع.

وأرسل لي رواية في التفسير أن "ألا تأكلون" (يستنطقهم) فقلت له: حبيبنا سند في الموضوع، وليس خارج الموضوع. يعني سند أنه كان لا يستنطقهم عن الاكل، بل عن مجرد النطق،

وقلت: أما ابن تيمية فهو الخصم، فلا تجعله الحكم.

وقلت: "ألا تستحي"..قصدي فقط أن أعرف أنك تتكلم ولست أخرساً، أم قصدي معرفة وجود الحياء فيك؟

وقلت: يعني جملة "ألا تأكلون" وحدها استفهام عن الأكل. هذا القدر اتفقنا عليه.

الآن أنت تدعي أن "مالكم لا تنطقون" فيها إبطال لمعنى الاستفهام عن الأكل، وحصره في الاستفهام عن النطق. الآن، دليلك على هذه الدعوى تحديداً.

وقلت: دليل مباشر لا يوجد.

يوجد "يلزم عنه فاسد" وهذا أنازعك فيه لاحقاً.

"يستنطقهم" ليس في صلب الدعوى، لأنه لا اختلاف بيننا في هذا.

الدعوى: نفي الثانية لموضوع استفهام الأول المفهوم منها بإقرارك.

أقول الآن لقارئ هذا الكتاب وسامعه إن شاء الله: وسأذكر هذه المسألة تفصيلاً إن شاء الله في مقالة لاحقة لأنها تهدم أساس من أسس التيمية في النظر إلى المخلوق لاستنباط صفات الخالق وما يتعلق بها، فارتقب إن شاء الله.]

ثم أرسل جواباً طويلاً فأجبته هكذا:

حبيبنا كلامك ينحل في سطور:

١-أني صاحب مراء ونيتي ليست صافية. (لم تشق عن قلبي ولا تعلم الغيب من جهة. ومن جهة أعظم مَن رمي بالمراء هو ابن تيمية في تاريخ الإسلام على ما أعلم، وأنت لا ترضى بهذه التهمة. ومن جهة لو أحببت قطع الحوار فممكن)

٢-أما في الموضوع. النص الذي نقلته لك نقلته مع سؤال، وليس مراءً، لاحظ الفرق. ثانياً، النص فيه التزام ابن تيمية بمفهوم كون الصفات أجزاء وأبعاض وتدل على جسم لو فرض جدلاً أنها تدل على ذلك، نعم هو يرضى بالالتزام لو كانت تقتضي ذلك، وهذا وجه الدليل. ثالثاً، ما نقلته أنت لي ليس فيه إلا زيادة إنكار ابن تيمية لجسم مركب ينفصل بعضه عن بعضه، لكن ليس فيه أنه غير مركب من أجزاء وبعضه أعلى من بعضه وبعضه غير بعض

بشرط أنه لم يركبه غيره ولا يجوز التفرق عليه. وهذا أصل المقالة المنسوبة له ومن كلامه وكلام اتباعه، ككقولهم له يد لكن لا تنخلع وتنفصل عنه في الخارج مثلاً وما شابه هذا الكلام.
يعني الخلاصة: مدار المشكلة والجدل أني في الحقيقة أريد تحسين الظن برجل مسلم ولا أنسبه لمقالة التجسيم والمحسوسية، لكنك تصر أنه يعتقد بالمحسوس فقط. طيب سلّمنا أنه يقول بذلك.

...

قال: سلطان صحيح، انت ليه مش بتحب تشرب قهوة؟
قلت: منبهات تخليني أضعف بدونها. وبحب الاستقرار في ذهني.

...

قال صاحب لي: سلام عليكم. كنت عايز ابدأ اتعلم نحو، اتعلمه ازاى؟

قلت: وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته
أنت جار الأزهر، تعلمه هناك واسأل عنه هناك
واقرأ الكثير من كتب الأدب العربي.
وفكّر في باطن معاني النحو حين تدرسها بعد الفراغ من فهم ظاهرها

قال: هو الأزهر بيدرس للي مش أزهرين من بداية تعليمهم؟
انا حاليا دلوقتي في رابعة حقوق عادية، هدرس في الازهر ازاى؟
هسأل إن شاء الله

قلت: شوف ولو شيخ تدرس معاه خارج الجامعة، يعني مو شرط تلتحق بالجامعة رسمي، أنت حابب تتعلّم النحو للعلم وليس للشهادة الأكاديمية. فحتى لو تشوف شيخ نحوي يدرسك خصوصي أو تدرس معاه في مسجده أو أيا كانت طريقتهم فهو خير عظيم. أنا كنت بعمل كدا، دفعت لأستاذ عربية وشيخ صوفي في نفس الوقت وفقيه يدرّسني في بيتي.

...

المذهب السُنّي وضعه أصحاب العصا لعبيد العصا.
المذهب الشيعي وضعه أصحاب الهوى لعبيد الهوى.
المذهب الإباضي تواضعت عليه أموات الروح.
وَالقرءان وأهله بمعزل عن الكل وليس منهم في شيء.

تم والحمد لله...